393
أكتوبر
2012

عالم المعرفة

العرقية والقومية

وجهات نظر أنثروبولوجية

تأليف: توماس هايلاند إريكسن
ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

393

العرقية والقومية

وجهات نظر أنثروبولوجية

تأليف: توماس هايلاند إريكسن

ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين



أكتوبر 2012

العنوان الأصلي للكتاب

Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives

By

Thomas Hylland Eriksen.

Pluto Press, London 2010.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذو القعدة 1433 هـ ـ أكتوبر 2012

المحتوى

I

ما العرقية؟

يتطلب الأمر شيئين لخلق اختلاف... من الواضح أن كلا منهما وحده - بالنسبة إلى العقل والإدراك - لا يمثل وحدة، ولا كينونة. ليس مختلفا عن الكينونة، وليس مختلفا عن اللاكينونة. اللامعرف، طقطقة، صوت من تصفيقة يد واحدة.

غريغوري بيتسون (1979: 78)

أصبحت كلمات مثل «الجماعات العرقية»، «العرقية» و«الصراع العرقي» مصطلحات شائعة باللغة الإنجليزية. وتستمر في البروز على نحو سريع في الإعلام، في أخبار التلفزيون، في البرامج السياسية والمحادثات، على سبيل المحادثات العادية. يمكن أن يقال الشيء ذاته بالنسبة إلى «الأمة» و«القومية». ولا بد من التسليم بأن معنى أي من هذه المصطلحات غالبا ما يبدو إشكاليا وغامضا.

«تظهر العرقية، وتصبح ذات صلة، من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق الناس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة»

المؤلف

كان هناك تطور مواز في العلوم الاجتماعية. فقد شهدت العقود القليلة الماضية انفجارا في تنامي المطبوعات العلمية عن العرقية والقومية، وخاصة في مجـالات العلوم السياسـية، التاريخ، علم الاجتمـاع والأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد لا يوازي ذلك سـوى الانفجار في الدراسات التي تناولت «العولمة»، «الهوية» و«الحداثة»، والتي تشير عرضا إلى الظواهر ذات الصلة القريبة بالعرقية والقومية. سـتناقش علاقة العرقية بالأشـكال الأخرى للهويات الجمعية، من ضمنها الجندر، الهوية المحلية والدينية في الفصول النهائية من هذا الكتاب.

في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، كانت العرقية ولاتزال موضع الاهتمام منذ أواخر السـتينيات، وتبقى موضـع التركيز المركزي للبحوث اليـوم. على الرغم أنني آمل أن تمتد صلة هذا الكتاب إلى ما وراء حدود الأنثروبولوجيـا الأكاديميـة، فإنه ينبغـي حول إسـهامات الأنثروبولوجيا لدراسـة العرقيـة والظواهر ذات الصلة، من خـلال الاعتماد على العمل الحقلـي بعيد المدى ووجهات النظر التـي تصعد من الأدنى فالأعلى حول الحياة الاجتماعيـة، تمتلـك الأنثروبولوجيا ميزة توليـد المعرفة العلمية المباشـرة للحياة الاجتماعية على مستوى التفاعل اليومي. وإلى حد كبير، فـإن هذا هو المكان الذي تخلق فيـه العرقية ويعاد خلقها. تظهر العرقية، وتصبـح ذات صلة، من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق النـاس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة. مـن زاويتها التي تقع في مركز الحياة المحلية، تجد الأنثروبولوجيا الاجتماعية نفسها في مكانة فريدة للتحقق من هذه الصيرورات على المستوى الجزئي الصغير.

تمكننـا المقاربات الأنثروبولوجية كذلـك من أن نتقصى الطرق التي يعـرف ويدرك بها الناس العلاقات العرقية، كيف يتكلمون ويفكرون حول جماعاتهـم وخصائصها البارزة كما هي الحـال مع الجماعات الأخرى، وكيـف يتم الحفاظ علـى، وتفنيد وتحويل، وجهات نظـر عالمية معينة. يمكـن أن يفهم المغزى الشـخصي للعضوية العرقية للناس بأحسـن ما يكـون من خلال التحقيـق بطريقة البحث الميداني الـذي يمثل العلامة الفارقة للأنثروبولوجيا. أخيرا، فإن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، من حيث

إنها علـــم مقارن، تدرس كلا الجانبين من الاختلافات والتشـــابهات بين الظواهر العرقية. إنها توفر إذن رؤية ذات فارق دقيق ومعقد للعرقية في العالم المعاصر.

ســـبب مهم للاهتمـــام الأكاديمي الراهن بالعرقيـــة والقومية يكمن في حقيقـــة أن مثل هذه الظواهـــر تصبح منظورة في العديـــد من المجتمعات بحيث صـــار من المســـتحيل تجاهلهـــا. في بدايـــة القرن العشـــرين، نبذ منظـــر اجتماعي رائـــد مثل ماكس فيبر «الفعل العرقـــي للجماعة المحلية» (Gemeinschaftshandeln) كمفهوم تحليلي، من حيث إنه أشار إلى ظواهر ذات أنواع مختلفـــة جدا (فيبر 1980 [1921]). حمل فيبر كذلك على أن «الظواهر البدائية» مثل العرقية والقومية تتنازل في الأهمية وبالنهاية تتمحى نتيجة الحداثة، التصنيع والفردانية. شارك العديد من العلماء الاجتماعيين وجهة النظر هذه منذ بداية القرن العشرين وحتى منتصفه. على أي حال، تم إثبـــات خطأ وجهة النظر هذه أخيرا. في الحقيقة، تنامت العرقية، القومية وأشـــكال أخرى لسياسات الهوية من حيث الأهمية السياسية في العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ولاتزال مستمرة في القرن الحادي والعشرين.

كانـــت الحرب والنزاعات المســـلحة الأخرى في التســـعينيات والألفية الثالثـــة نزاعـــات داخلية بصورة نموذجية، والعديد منها – من ســـريلانكا وفيجـــي إلى رواندا والكونغو والبوســـنة – يمكن أن توصف بدرجة معقولة كنزاعـــات عرقية. حتى أن نظرية مؤثرة للنزاع الجغرافي السياســـي بعد فتـــرة الحرب الباردة تدعي أن نزاعات المســـتقبل ســـتأخذ مكانها بدرجة كبيرة فـــي «الخطوط المعيبة» بـــين «المدنيات» (هنتنغتـــون، 1996)، على رغم أن وجهـــة النظر هذه تمت معارضتها على أســـس تجريبية (فوكس، 1999). على أي حـــال، فإن النضال العرقـــي أو القومي لنيل الاعتراف، والســـلطة والاســـتقلال الذاتي، غالبا ما يأخذ شكلا غير عنيف، كما في حركة الاســـتقلال الكيوبكية في كندا. زد على ذلك، أن بناء الدولة – خلق وإدماج التماســـك السياســـي والهوية القومية في المستعمرات السابقة أو المحافظات الإمبريالية – في مرتبة متقدمة على جدول الأعمال السياسي في أجزاء عديدة من العالم.

في سياق مختلف جدا، أصبحت الهويات العرقية والقومية ميادين للتباري بعد التدفق المستمر للعمال المهاجرين واللاجئين إلى أوروبا وشمال أمريكا، مما أدى إلى إنشاء أقليات عرقية جديدة ودائمة في هذه المناطق. منذ الحرب العالمية الثانية، وخاصة منذ السبعينيات، فإن السكان الأصليين مثل الإنويت (الإسكيمو)، السيمي (لابس)، السكان الأصليين لأميركا وأستراليا، ينظمون أنفسهم سياسيا، ويطالبون بالاعتراف بهوياتهم العرقية واستحقاقاتهم الإقليمية من قبل الدولة. أخيرا، نقلت الديناميكيات السياسية في أوروبا قضايا الهويات العرقية والقومية إلى الجبهة الأمامية للحياة السياسية في التسعينيات. في جانب متطرف من القارة، انفرط عقد الاتحاد السوفييتي إلى ما يزيد على دزينة من الدول يقوم أغلبها على أساس عرقي. مع اختفاء الدولة الاشتراكية القوية في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية، ظهرت قضايا القومية ومشاكل الأقليات بقوة غير مسبوقة. في الجانب المتطرف الآخر من القارة، بدا وكأن العكس يحدث، فيما بدأت الدول القومية لأوروبا الغربية بالتحرك نحو اندماج اقتصادي سياسي، واحتمالا ثقافي أقرب ضمن إطار الاتحاد الأوروبي منذ بدايات الألفية الثالثة. ولكن هنا، أيضا، أصبحت الهويات القومية والعرقية قضايا مهمة في السنوات الأخيرة، كما شهدنا، على سبيل المثال، في نمو الأحزاب اليمينية القومية في الانتخابات الأوروبية العام 2009. يخشى العديد من الأوروبيين من فقدان هويتهم القومية والعرقية والتوحد الثقافي بعد الاندماج الأوروبي المحكم. آخرون، ممن يأخذون وجهة نظر أكثر إيجابية لمثل هذه الصيرورات، يرحبون بإمكانات قيام اتحاد هوية أوروبية لتحل محل الهويات العرقية والقومية في عدد من السياقات. خلال الحملة الانتخابية السابقة للاستفتاء الدنماركي الأول حول معاهدة ماسترخت في يونيو 1992، كان أحد الشعارات الرئيسية المناهضة للاتحاد الأوروبي يقول: «أريد بلدا أكون فيه أوروبيا». يقترح الشعار أن الهويات الشخصية كانت مرتبطة بحميمية بالصيرورات السياسية وأن الهويات الاجتماعية، كدنماركيين أو أوروبيين على سبيل المثال، لم تعط مرة واحدة وإلى الأبد، إنما كانت خاضعة للتفاوض. كلتا وجهتي النظر

كانتا حاسـمتين لدراسـة العرقية. في الوقت نفسـه، طرح الجدل حول التعددية الثقافية وإدماج المهاجرين، وكذلك، من وجهة نظر مختلفة، أسئلة مهمة حول الهوية القومية.

سيظهر هذا الكتاب كيف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية يمكن أن تسلط الضوء على قضايا محددة للعرقية، أيا من الأسئلة يمكن للأنثروبولوجيين الاجتماعيين أن يسـألوها بالعلاقة مع الظواهر العرقية، وكيف يستأنفون للإجابـة عنهـا. بهـذه الطريقة، سـيقدم الكتاب مجموعة مـن الأدوات المفاهيمية والتي تمضي إلى ما وراء التفسير المباشر للسياسة على مستوى يومي في تطبيقاتها. وفيما يلي بعض الأسئلة التي ستناقش هنا:

- كيـف يمكـن للجماعات العرقيـة أن تبقى مميزة فـي ظل ظروف اجتماعية مختلفة؟
- في ظل أي ظروف تصبح العرقية مهمة؟
- ما العلاقة بين الهوية العرقية والتنظيم السياسي العرقي؟
- هل تستند القومية دائما إلى العرقية؟
- ما العلاقة بين العرقية وأشـكال أخرى للهوية، المراتبية الاجتماعية والتنظيم السياسي، مثل الطبقة، الدين والجندر؟
- ما الذي يحدث بالنسـبة للعلاقات العرقيـة عندما تمر المجتمعات بتغيرات اجتماعية وثقافية سريعة؟
- بأي الطرق يمكن للتاريخ أن يكون مهما في صنع العرقية؟
- ما العلاقة بين العرقية والثقافة؟

سـيقدم هذا الفصل التمهيدي المفاهيم الرئيسية المستخدمة في هذا الكتـاب. إنه يتقصى كذلك مكامن الغمـوض والالتباس في هذه المفاهيم، وبذلك يسهم في بتقديم بعض القضايا النظرية الرئيسية.

المصطلح نفسه

جـادل غليزر وموينيهـان علـى أن «العرقية تبدو مصطلحـا جديدا»، (1975: 1)، كان ذلك في السبعينيات من القرن الماضي، وأشارا إلى حقيقة أن أول ظهـور للكلمة بالقاموس جاء في قاموس أكسـفورد الإنجليزي العام

1972. يعزى أول اســتخدام لها إلى عالم الاجتماع الأمريكي ديفيد رايزمان العام 1953. كلمة «عرقي»، أقدم بكثير. إنها مشــتقة من الكلمة الإغريقية «إثنو» (والمشتقة بدورها من كلمة إثنيكوز)، والتي معناها في الأصل «وثني» (آر. وليامــس، 1976: 119). اســتخدمت بهــذا المعنــى بالإنجليزية منذ أواسط القرن الرابع عشــر حتى أواسط القرن التاسع عشر، عندما بدأت تشــير تدريجيا إلى خصائص «عنصرية». فــي الولايات المتحدة الأمريكية، جــاءت كلمة «العرقيات» لتســتخدم في فترة الحــرب العالمية الثانية ككلمة مهذبة للإشــارة إلى اليهود، الإيطاليــين، الأيرلنديين والناس الآخرين ممن اعتبروا بمســتوى أدنى بالنســبة للجماعة المهيمنــة ذات الأصل الإنجليزي بدرجة كبيرة. لم يول أي من الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية - باســتثناء جزئــي لفيبر - الكثير من الاهتمــام للعرقية. في بدايــات ظهــور الأنثروبولوجيــا الاجتماعيــة الثقافية الحديثــة الناطقة بالإنجليزية، أخذ العمل الميداني مكانه بصورة مثالية في مجتمع منفرد وركز على جوانب معينة لتنظيمه الاجتماعي أو ثقافته (إريكسن ونيلسن، 2001). زد على ذلــك، مالت الأنثروبولوجيا البريطانية وفــق تقليد رادكليف براون أو مالينوفســكي إلى تفضيــل «اللقطات الفوتوغرافيــة» المتزامنة للمجتمع موضوع الدراسة. مع تشديدها على الديناميكيات ما بين الجماعات، غالبا في ســياق الدولة الحديثة، كما في إصرارهــا المتواتر على العمق الثقافي، تمثل الدراســات العرقية تخصصا لم يكن يعتبر مناســبا من قبل مؤسسي الأنثروبولوجيا الحديثة في بدايات القرن العشرين.

منذ الســتينيات، أصبحت «الجماعــات العرقيــة» و«العرقية» كلمات مألوفــة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية الناطقــة بالإنجليزية، على الرغم مــن، كما علق رونالد كوهين (1978) قبل أكثر من ثلاثين عاما، أن القليل من أولئك الذين يســتخدمون المصطلحات يكلفون أنفســهم بتعريفها. في ســياق هذا الكتاب، ســأختبر عددا من المقاربات للعرقية. يترابط العديد منها على نحو قريب، رغم أنها قد تخدم أغراضا تحليلية مختلفة. أحيانا، يبرز الجدل الساخن فيما يتعلق بطبيعة موضوع التقصي والإطار النظري المناسب. فيما عدا ذلك، تتفق كل مقاربات الأنثروبولوجيا على أن للعرقية علاقة ما بـ- «تصنيف الشعوب» و«علاقات الجماعة».

بلغة الحياة اليومية لايزال لكلمة «العرقية» رنة «قضايا الأقلية» و«العلاقات العنصرية»، ولكن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية فإنها تشير ببساطة إلى جوانب العلاقات بين الجماعات التي تعتبر نفسها، وتعتبر من قبل الآخرين، متمايزة ثقافيا. على الرغم من حقيقة أن «الخطاب المعني بالعرقية يميل إلى أن يشغل نفسه بالوحدات الفرعية على الصعيد القومي، أو الأقليات من نوع ما أو آخر» (تشابمان وآخرون، 1989: 17)، فإن الأغلبيات والجماعات المهيمنة ليست أقل «عرقية» من الأقليات. سيكون هذا واضحا في الفصول 6 – 8، والتي تناقش القومية وعلاقات الأقلية – الأغلبية.

العرقية والعنصر

بادئ ذي بدء يجب أن يقال القليل من الكلمات حول العلاقة بين العرقية و«العنصر» (Race). مصطلح «العنصر» وضع بصورة مقصودة ضمن علامتي تنصيص من أجل التشديد على أنه ليس مصطلحا علميا. فيما كان شائعا لبعض الوقت أن تقسم الإنسانية إلى أربع جماعات عنصرية رئيسية، ولاتزال العلامات العنصرية تستخدم لتصنيف الناس في بعض البلدان (الولايات المتحدة الأمريكية، مثلا)، لا يميل علم الوراثة الحديث إلى أن يتكلم عن العناصر. هناك سببان رئيسيان لهذا. أولا، كان ولا يزال هناك الكثير من التهجين بين الشعوب بحيث إن لا معنى للحديث عن الحدود الثابتة بين الجماعات العنصرية. ثانيا، لا يتبع توزيع السمات الفسيولوجية الطبيعية الموروثة حدودا واضحة (كافالي – سفورزا وآخرون، 1994). بكلمات أخرى، هناك في العديد من الجوانب تنوع جيني أعظم ضمن الجماعة «العنصرية» من أن يكون هناك تنوع منظم بين جماعتين. ثالثا، لا وجود لعالم جاد يعتقد اليوم أن الخصائص الوراثية تشرح التنوعات الثقافية. تتكتل في الغالب وجهات نظر الداروينية الجديدة المعاصرة في العلوم الاجتماعية معا تحت عنوان «السيكولوجيا التطورية» (انظر على سبيل المثال بس، 2005)، وهي مع استثناءات قليلة تعتبر كونية بقوة، وتجادل على

وجه العموم فهم يجادلون في أن الناس أينما كانوا يمتلكون القدرات الغريزية نفسها، وأن التنوعات الممتعة توجد على مستوى الفرد، لا على مستوى الجماعة.

مع ذلك، يمكن لمفاهيم العنصر أن تكون ذات صلة إلى الحد الذي تقوم فيه بإغناء أفعال الناس معرفيا، على هذا المستوى، يوجد العنصر كبناء ثقافي، سواء كان حقيقة بيولوجية أم لم يكن (انظر كذلك بانكس، 1996 : 54، جينكنز، 2008 : 23 - 24). العنصرية، بجلاء، تقوم على افتراض أن الشخصية ترتبط بطريقة ما بالخصائص الوراثية التي تتباين بصورة منظمة بين «العناصر»، وبهذه الطريقة قد يتوسم العنصر الأهمية السوسيولوجية حتى إذا لم يكن له وجود «موضوعي». لا يحتاج العلماء الاجتماعيون الذين يدرسون العلاقات العنصرية في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة أن يصدقوا أنفسهم بالوجود الموضوعي للفروق العنصرية، ما دام موضوع دراستهم هو الصلة الاجتماعية والثقافية لفكرة وجود العنصر، بكلمات أخرى، البناء الاجتماعي للعنصر. إذا ما طور أناس مؤثرون في مجتمع ما نظرية مماثلة حول سمات الشخصية الوراثية للناس ذوي الشعر الأحمر، وإذا اكتسبت تلك النظرية مغزى اجتماعيا وثقافيا، يمكن أن تصبح «دراسات ذوي الشعر الأحمر» لأسباب مماثلة مجالا للبحث الأكاديمي، حتى إذا لم يتفق الباحثون أنفسهم على أن ذوي الشعر الأحمر كانوا مختلفين عن الآخرين بطريقة ذات صلة. في المجتمعات حيث تكون أفكار العنصر مهمة، فإنها يجب أن تدرس كجزء من الخطاب المحلي عن العرقية.

هل على دراسة علاقات العنصر، بهذا المعنى للكلمة، أن تميز عن دراسة العرقية أو العلاقات العرقية؟ لا يعتقد بيير فان دين بيرغ (1983) بذلك، ولكنه يفضل بدلا من ذلك أن يعتبر علاقات «العنصر» كحالة خاصة للعرقية. جادل آخرون، من بينهم مايكل بانتون (1967)، على الحاجة للتمييز بين العنصر (Race) والعرق (Ethnicity). من وجهة نظر بانتون، يشير العنصر إلى التصنيف الفئوي «السلبي» للناس، بينما العرق ذو صلة بالتماثل «الإيجابي» للجماعة. يجادل بيرغ على أن العرقية عموما

أكثــر اهتماما بصيرورة التعرف لل- «نحــن»، بينما العنصرية أكثر توجها نحو تصنيف ال- «هم». (بانتــون، 1983 : 106، جينكنز، 1986 : 177). يمكن أن ينطوي هذا على أن العنصر مصطلح سلبي للإقصاء، بينما الهوية العرقيــة مصطلح للإدمــاج الإيجابي. مع ذلك، يمكن للعرقية أن تتوســم العديد من الأشــكال، وبما أن الأيديولوجيات العرقية تميل إلى أن تشــدد على الأصل المشترك فيما بين أعضائها، فإن التمايز بين العنصر والعرقية يبقى إشــكاليا، حتى إذا ما كان تمييز بانتون بين الجماعات والفئات يمكن أن يكون مفيدا (انظر الفصل الثالث). لا أحد يمكن أن يقترح أن الأحداث المروعة ليوغســلافيا ورواندا في التسعينيات كانت عنصرية، ولكنها كانت بالتأكيد عرقية - بكلمات أخرى، لا وجود لسبب جوهري يدعو إلى اعتبار العرقية حميدة أكثر من العنصرية.

أضــف إلــى ذلك، تميل الحدود بــين العنصر والعرقيــة إلى أن تكون ضبابية، من حيث إن للجماعات العرقية أســطورة الأصل المشترك، والذي يصل العــرق بالأصل، والذي يجعله مرة ثانيــة مفهوما ذا صلة بالعنصر. يمكــن أن يجــادل بالإضافة إلى ذلــك أن بعض الجماعــات «العنصرية» أصبحت «عرقية»، مثل الأمريكيين الســود ممن أصبحوا يعرفون تدريجيا كأمركيين من أصــل أفريقي، ولكن كذلك فإن بعــض الجماعات العرقية تصبح عنصرية، كما عندما توظف الســمات الثابتة إلى الأقليات العرقية، وأخيرا، هناك ميول قوية نحو صيرورة العرقية لجماعات دينية معينة، مثل المســلمين الأوروبيين. بينما كان هؤلاء معروفين من خلال أصلهم العرقي، فإنهــم يتكتلون اليوم معا ك «مســلمين» من حيث الأســاس. أخيرا، يبدو أن مفهوم مارتــن باركر ل- «العنصرية الجديــدة» (باركر، 1981، كذلك فينتون، 1999 : الفصل الثاني) يســقط التمايز. تتكلم العنصرية الجديدة عن الاختلاف الثقافي بدلا من الخواص الموروثة، ولكنها تستخدمه لنفس الأغراض، لتبرر التنظيم التراتبي للجماعات في المجتمع.

العلاقة بين العنصر والعرق معقدة. أفكار الـ «عنصر» قد تشكل وقد لا تشكل جزءا من الأيديولوجيات العرقية. يمكن أن يجادل مع ذلك على أن الآلية التقســيمية الرئيســية للمجتمع الأمريكي هي العنصر كمقابل

معارض للعرق. يتم الحديث عن التمييز على أرضية عرقية كما لو كانت «عنصرية» في الترينيداد وك- «كومونالية» في الموريشيوس (إريكسن، 1992أ)، ولكن أشكال التمييز الثابتة المشار اليها يمكن أن تكون متشابهة تقريبا. من الناحية الأخرى، من المشكوك به حقيقة أن الجماعات التي تظهر مختلفة عن الأغلبيات أو الجماعات المهيمنة قد تكون أقل عرضة من الجماعات الأخرى للاستيعاب ضمن الأغلبية، وأنه يمكن أن تكون من الصعب عليهم أن يتهربوا من هويتهم العرقية إذا ما تمنوا ذلك. على أية حال، قد يكون هذا صحيحا كذلك بالنسبة لجماعات الأقلية مع، قل، سيطرة غير كافية للغة المهيمنة. في كلتا الحالتين، تصبح هويتهم العرقية مكانة لازمة، جانبا منسويا لشخصنتهم لا يمكنهم التهرب منه بصورة تامة.

في أول طبعتين لهذا الكتاب، توصلت إلى أن العنصر يمكن أن ينظر اليه ببساطة كشكل للعرقية، جماعة فرعية للتنوع العرقي حيث يؤتى بالظهور الفسيولوجي للجماعات أو الفئات المختلفة للتأثير على العلاقات فيما بين الجماعات. في الولايات المتحدة، غالبا ما يستخدم مصطلح «الاختلاف المنظور» بهذا المعنى. مع ذلك، فقد عدلت موقفي إلى حد ما منذ ذلك الحين، وتوصلت للاعتقاد في منفعة المحافظة على المفهومين بعيدين كل منهما عن الآخر.

العرق مفهوم أوسع من العنصر، كما أشير إلى ذلك من قبل ريتشارد جينكز (2008: 23). بوضوح تام، توجد هناك اختلافات عرقية مهمة والتي لم يعتقد فيها ك- «عرقية» بمعنى أنها تقوم على الخواص الثابتة، والخاصة بالجماعة. من الناحية الأخرى، كما جادل بيتر ويد (2002)، مايكل فيفيوروكا (1997) وآخرون، فإن الحدود بين ما ينظر اليه على أنه فروق بيولوجية، طبيعية بين الجماعات، والفروق الثقافية المكتسبة هي في الغالب ضبابية من النواحي العملية. يمنح التباين العرقي في الغالب، إلى مدى أعظم أو أقل، وجود الأفكار الشعبية حول الفروق الغريزية للجماعة التي يفترض أن تشرح بعض الفروق الثقافية.

من الناحية الأخرى يمكن أن توجد العرقية جدلا من دون الأفكار المرافقة عـن العنصر، كما هو الحـال بين الناس ذوي الأصـل الأوروبي في الولايات المتحدة، ممـن يحافظون في الغالب على هويات عرقيـة (أو قومية) كألمان، إيطاليـين، أيرلنديـين... إلـخ، دون أن ينطوي ذلك على أي شـكل للحتمية الجينية. حالة البوسـنة هي كذلك حالـة جلية في هذا المجال، حيث يحافظ المسلمون البوسنيون، الكاثوليك والأورثوذوكس (البوشناق، الكروات والصرب) على الفروق العرقية بلا إشارة إلى أصول «عنصرية» منفصلة. ولكن هل يمكن القول على نحو متساو أن العنصر يمكن أن يوجد بلا عرقية؟

قد لا يكون بالصدفة أن ويد (1997، 2002)، أحد أقوى المدافعين عن فكرة أن العنصر والعرق ينبغي أن يحافظ عليهما بعيدين عن بعضهما البعض، هو أمريكي لاتيني. في بلدان أمريكا الجنوبية والوسـطى، فإن العلاقة بين العنصر والعـرق معقدة، وإن النوعين من التمايز يتداخلان بصورة جزئية فقط. وجهة النظر المتعارف عليها هي أن «دراسـة السود هي دراسـة للعنصريـة والعلاقات العنصرية، بينما دراسـة الهنود هي دراسـة للعرقية والجماعات العرقية» (ويد، 1997: 37). على رغم أن هذا التضاد يشير إلى الأشكال المختلفة للتصنيف الاجتماعي، بتطبيقات تحليلية متمايزة، فإن الحدود ضبابية. في البرازيل، فإن مسلسل الأسود - البني - الأبيض في سـياق الصبغة هو بعد للتصنيف ويملك عنصرا طبقيـا جليا قد ينقض بالحقيقة النمط الظاهري (الثروة «تجعل الناس أفتـح»)، ولكنه لا ينطوي علـى وجود فئات عرقيـة منفصلة تقوم على التمايز الثقافي، كما في حالة الهنود البرازيليين.

الوضع الأمريكي الشـمالي، بينما يكون مختلفا عن الحالة البرازيلية، يعكس تعقيدا وضبابية متشـابهة في العلاقة بـين العنصر والعرق. فيما يملك البرازيليون عددا أكبر من المصطلحات المسـتعملة لتشخيص الناس ذوي الاصطباغ المتنوع، فإن «مبدأ القطرة - الواحدة» السائد في الولايات المتحدة يسـتتبع أن الناس إما سـود أو بيـض، وأن «القطرة المنفردة للدم الأسـود» تلوث شـخصا فاتحا وتجعل منـه أو منها أسـود. على العكس مـن ذلك، فإن الهوية العرقيـة فـي الولايـات المتـحـدة، كما أشـير إليـه

أعلاه، لا تترابط بالضرورة مع «العنصر». في الوقت نفسه، تقترن هويات الأمريكان من أصل أفريقي بالتضامن الاجتماعي والمجاميع التفصيلية للممارسات والقيم المشتركة، وبالتالي تشبه الهويات العرقية.

نقطة أخيرة هي حقيقة أن التمييز يقوم على خواص غريزية ثابتة مفترضة (العنصر) تميل إلى أن تكون أقوى وأكثر صلادة من التمييز العرقي الذي لا يقوم على الفروق «العنصرية». لا يستطيع أعضاء عنصر مفترض أن يغيروا سماتهم الموروثة، فيما يمكن لجماعات عرقية أن تغير ثقافتها، وبالنهاية، تصبح مستوعبة أكثر في الجماعة المهيمنة.

لنختتم، ينبغي أن ينظر إلى العنصر والعرق على أنهما متقاربان ومتداخلان جزئيا. تميل الأفكار حول التفرد الثقافي والتضامن الاجتماعي إلى أن تكون أقوى فيما يتعلق بالتصنيف العرقي، فيما أن فكرة الاختلاف البيولوجي، يلقب هذه الأيام ب- «الجيني»، أقوى في الفكر والممارسة العنصرية. على نحو صارم، لا يحتاج أعضاء «عنصر» لأن يكون لديهم خصائص ثقافية مشتركة من أجل أن يكونوا خاضعين لنفس المعاملة من قبل الآخرين. رغم أن أعضاء فئة عرقية يفترضون على وجه العموم أن لديهم نفس الأصل، فإن المشتركات الراهنة على مستوى الثقافة والاندماج الاجتماعي تميل إلى أن تكون أكثر أهمية كمصادر للتضامن والتعرف الجمعي. كما ستظهر فصول لاحقة، فإن أفكارا حول «النقاء العنصري» قد تستدعى وقد لا تستدعى كجزء من العدة الأيديولوجية المبررة للتماسك العرقي، ولكن مفاهيم التفرد البيولوجي أو الجيني ليست مكونا ضروريا للهوية العرقية، تماما كما لا تدخل أفكار الإرث المشترك بالضرورة في خطابات الاختلاف العنصري.

العرقية والقومية والطبقة

العلاقة بين مصطلحي «العرقية» و«القومية» تقريبا معقدة بمثل ما هي معقدة العلاقة بين «العرقية» و«العنصر». مثل كلمات «عرق» و«عنصر»، فإن لكلمة «قومية» تاريخ طويل (آر. وليامز، 1976: 213 - 214) واستخدمت بمعان مختلفة في اللغات الأوروبية. سأمتنع عن مناقشة هذه المعاني هنا،

وسأركز على الفكرة التي تستخدم فيها الأمة والقومية تحليليا في الخطاب الأكاديمي. مثل الأيديولوجيات العرقية، تشدد القومية على التماثل الثقافي لأنصارها، وضمنا، فإنها ترسم الحدود في مواجهة الآخر، ممن يصبحون لذلك خارجيين. العلامة المميزة للقومية، هي بالتحديد، علاقتها بالدولة. يتمسك القومي بفكرة أن الحدود السياسية ينبغي أن تكون متوافقة مع الحدود الثقافية (غيلنر، 1983: 1)، بينما لا تطالب معظم الجماعات العرقية، حتى عندما يطالبون بالاعتراف والحقوق الثقافية، لا يطالبون بالسيطرة على الدولة. عندما يقوم قادة سياسيون لحركة عرقية بمطالب من هذا النوع، تصبح الحركة العرقية إذن بالتحديد حركة قومية. رغم أن الحركات القومية تميل إلى أن تكون عرقية بالخاصية، فإنه لا يزال موضوع جدل ما إذا كان هناك أساس عرقي ضروري للهوية القومية (أي. دي. سمث، 1986، إيركسن، 2004أ)، وسننظر بعناية أكبر في العلاقة بين العرقية والقومية في الفصول 6 – 8.

يشير مصطلح «عرقية» إلى العلاقات بين الجماعات ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين، وهذه الجماعات غالبا ما تصنف مراتبيا ضمن المجتمع. لذلك فإن من الضروري إذن أن نميز بوضوح بين العرقية والطبقة الاجتماعية.

في أدبيات العلوم الاجتماعية، هناك تعريفان رئيسيان للطبقات. يشتق أحدهما من كارل ماركس، والآخر من ماكس فيبر. أحيانا تتشارك عناصر من التعريفين.

تؤكد وجهة النظر الماركسية على الجوانب الاقتصادية. تعرف الطبقة الاجتماعية وفقا لعلاقتها بالعملية الإنتاجية في المجتمع. في المجتمعات الرأسمالية، وفقا لماركس، هناك ثلاث طبقات رئيسية. أولا، هناك الطبقة الرأسمالية أو البورجوازية، ممن يملك أعضاؤها وسائل الإنتاج (المصانع، الآلات والمكائن) ويشترون قوة العمل من الآخرين. ثانيا، هناك البورجوازية الصغيرة، ممن يملك أعضاؤها وسائل الإنتاج ولكنهم لا يستخدمون الآخرين. مالكوا المحال الصغيرة أمثلة نموذجية. الطبقة الثالثة والأكثر عددا هي البروليتاريا أو الطبقة العاملة، ممن يعتمد أعضاؤها على بيع

قوة عملهم لرأســمالي من أجل عيشهم. هناك كذلك طبقات أخرى، على نحو ملحوظ، الأرســتقراطية، ممن يعيش أعضاؤهــا على فوائد الأرض، والطبقــة الرثة، التي تتألف مــن الناس العاطلين عــن العـمل والعاملـين جزئيا - المشردين، اللصوص الصغار وما إلى ذلك.

منذ أيام ماركس في أواســط القرن التاســع عشــر، عدلت نظرية الطبقات في إتجاهات عديدة، ليس أقلها من خلال دراسات الفلاحين المعدمــين في العالم الثالث (وولف، 1966) ومن خلال تحليلات بورديو وآخريــن للطبقات الثقافية التــي تحددها الســلطة الرمزية بدلا من الملكيــة (بورديو، 1984). لايزال أنصارها على أية حال يشــددون على العلاقة بالنســبة للملكية في تخطيطهم للطبقات. سمة مركزية أخرى لهــذه النظرية هي فكرة الصراع الطبقي. حمل ماركس وأتباعه على أن الطبقات المضطهدة تنهض في النهايــة ضد مضطهديها، يطيحوا بهم من خلال ثورة، ويعدلوا النظام السياســي والتنظيم الاجتماعي للعمل. هذه، من وجهة نظر ماركس، كانت الطريقة الرئيســية التي تتحول من خلالها المجتمعات.

وجهــة النظر الفيبرية للطبقات الاجتماعيــة، التي تطورت جزئيا إلى نظريــات للتراتبية الاجتماعيــة، تجمع بين بضعة معاييــر في تخطيطها للطبقات، من ضمنها الدخل، التعليم، والتأثير السياسي. على النقيض من ماركس، لم يعتبر فيبر الطبقات كجماعات اندماجية محتملة، لم يعتقد أن أعضاء الطبقات الاجتماعية بالضرورة في المصالح السياسية. فضل فيبر أن يتكلم عن «جماعات المكانة» بدلا من الطبقات.

تشير نظريات الطبقة الاجتماعية دائما إلى أنساق التراتب الاجتماعي وتوزيــع القــوة. العرقية، على النقيض، لا تشــير بالضــرورة إلى المرتبة: العلاقــات العرقية قد تكون مســاواتية تماما في هـــذا المجال. مع ذلك، تصنــف العديد من المجتمعات متعددة العرقيــات وفقا للعضوية العرقية. على الرغم من ذلك، فإن مثــل هذا المعيار مختلف عن التراتبية الطبقية: إنه يشير إلى الاختلافات الثقافية المنسوبة أو حتى الاختلافات العنصرية الموروثة، ليس إلى الملكية أو المكانات المحققة.

قد يكون هناك ترابط عـــال بين العرقية والطبقة، مما يعني أن هناك تماثلا عاليا من أن الأشـــخاص الذين ينتمون إلى جماعات عرقية محددة ينتمـــون كذلك إلى طبقات اجتماعية محددة. يمكن أن يكون هناك تداخل ذو مغزى بـــين الطبقة والعرقية، كل من الطبقـــة والعرقية يمكن أن يكونا معيـــارا للمرتبة، ويمكن للعضوية العرقية أن تكون عاملا مهما في عضوية الطبقـــة. كل من الاختلافات الطبقية والاختلافات العرقية يمكن أن تكون ســـمات متفشية للمجتمعات، ولكنها ليست واحدة ولا الشيء نفسه ويجب أن يميز أحدها عن الآخر تحليليا.

الاهتمام الراهن بالعرقية

إذا ما اســـتخدمنا برنامجا للبحث من خـــلال عينة ممثلة للمطبوعات الأنثروبولوجيـــة المنشـــورة باللغة الإنجليزية منذ العـــام 1950، يمكننا أن نلاحظ التغيرات ذات المغزى في تواتر عدد من الكلمات الرئيسية. كلمات مثل «البناء» و«الوظيفة»، على ســـبيل المثال، تطورت تدريجيا بطريقة غير مألوفة، فيما المصطلحات الماركســـية مثل «البناء التحتي والبناء الفوقي»، «وســـائل الإنتاج» و«الصراع الطبقي» كانت واســـعة الاستخدام منذ العام 1965 حتـــى بدايـــات الثمانينيات. مصطلحات مثـــل «العرقية»، «عرقي» و«جماعـــة عرقية»، من جانبها، تنامت على نحو متســـارع في التداول من أواسط الســـتينيات إلى أواخر التسعينيات، وبقيت شائعة الاستخدام منذ ذلك الحين. قد يكون هناك ســـببان لهـــذا. أحدهما التغييرات في العالم، فيما يخص الآخر التغيرات بالطريقة المهيمنة للتفكير في الأنثروبولوجيا.

فيمـــا تركز الأنثروبولوجيـــا الاجتماعية الكلاســـيكية، كما تمثلت في أعمال مالينوفسكي، بوا، رادكليف براون، ليفي شتراوس، إيفانز بريتشارد وآخريـــن، بصورة مميزة على مجتمعـــات تقليدية منفردة، ربطت التغيرات فـــي العالم بعد الحـــرب العالمية الثانيـــة العديد من هـــذه المجتمعات في اتصـــال متزايد أحدها مع الآخر، مـــع الدولة، الرأســـمالية ومع المجتمع العولمي. انهمك العديد من الشـــعوب المدروســـة من قبل الأنثروبولوجيين الاجتماعيـــين في حركات التحرر القومـــي أو الصراعات العرقية في دول

ما بعد الاستعمار. أصبح العديد من هذه الشعوب، التي كانت تعتبر في السابق كما لو كانت «عشائر» أو «سكانا أصليين» يعرف كـ- «أقليات عرقية». زد على ذلك، هاجر العديد من الأعضاء السابقين للجماعات العشائرية أو التقليدية إلى المدن أو إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية، حيث درست علاقاتهم بالمجتمعات المضيفة بكثافة من قبل علماء الاجتماع، علماء النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيين الاجتماعيين.

انتقل العديد من الشعوب التقليدية إلى المدن أو المراكز الإقليمية حيث اتصلوا بشعوب ذات عادات، ولغات وهويات اخرى، وحيثما دخلوا على نحو متكرر في علاقات تنافسية في السياسة وسوق العمل. وفي القرن العشرين، مثل التمدن تغييرا كبيرا على مستوى العالم، فقد ذكر أنه في العام 2007، ولأول مرة في تاريخ البشرية، أصبح أكثر من نصف سكان العالم متمدنين (ديفز، 2006). في الغالب، يحاول الناس الذين يهاجرون أن يحافظوا على قراباتهم القديمة وممارساتهم الثقافية وشبكاتهم الاجتماعية في النسيج الحضري الجديد، وغالبا ما تظهر الأحياء العرقية والتجمعات السياسية العرقية في مثل هذه الأوضاع الحضرية. على الرغم من أن سرعة التغير الاجتماعي والثقافي قد تكون عالية، يميل الناس إلى أن يحافظوا على هويتهم العرقية مع أنهم انتقلوا إلى بيئة جديدة. تم التحقق من هذا النوع من التغير الاجتماعي في سلسلة من الدراسات الرائدة في مدن أمريكا الشمالية من العشرينيات حتى الخمسينيات وفي جنوب أفريقيا من بداية الأربعينيات حتى الستينيات، وسنعود إلى هذه الدراسات في الفصل المقبل.

في دراسة مؤثرة للهوية العرقية في الولايات المتحدة، زعم غليزر ودانيال موينيهان (1963) أن النقطة الأكثر أهمية التي يمكن أن تثبت حول «قدر الصهر الأمريكي» أنه لم يكن قد ظهر على الإطلاق. إنهما يجادلان أنه بدلا من محو الاختلافات العرقية، فقد ابتكر المجتمع الأمريكي الحديث في الواقع شكلا جديدا للوعي الذاتي لدى الناس، والذي عبر عن نفسه في القلق حول الجذور والأصول. زد على ذلك، يستمر العديد من الأمريكان في استخدام شبكاتهم العرقية بنشاط عندما يبحثون عن عمل

أو قرين. يفضل العديد منهم أن يعيشـــوا في أحياء يهيمن عليها ناس لهم نفس أصولهم، ويســـتمرون في أن يعتبروا أنفسهم «إيطاليين»، «بولنديين» ومـــا إلى ذلك بالإضافة إلـــى كونهم أمريكيين وذلك لجيلـــين أو أكثر بعد مغادرة أسلافهم البلد الأصل.

كانت الفكرة النافذة المهمة المســـتمدة من البحوث الأنثروبولوجية هي أن التنظيم العرقي والهوية، بدل أن يكونا ظواهر «بدائية» معارضة بصورة ثوريـــة للحداثة والدولة الحديثة، إنما همـــا في الغالب ردود فعل لعمليات التحديـــث. وكما يضعها جوناثان فريدمان، «التشـــرذم (العرقي) والثقافي والتجانس الحداثي ليسا فكرتين جدليتين اثنتين، وجهتي نظر متعارضتين لمـــا يحدث في العالم اليـــوم، إنما هما تياران تكوينيـــان للحقيقة العولمية» (1990: 311).

هـــل يعني هذا أن العرقية ظاهرة حديثة بصورة رئيســـة؟ هذا ســـؤال محير ولكن ذو صلة بدرجـــة عالية. يمكن أن توصف الصيرورات العرقية المعاصرة المشار اليها أعلاه على أنها حديثة من حيث الخاصية. في عبارة مؤثرة عن العرقية السياسية، جادل أبنير كوهين (1974 أ) أن المفهوم ربما أكثر فائدة في دراسة تطور الثقافات السياسية الجديدة في ظروف التغير الاجتماعي في العالم الثالث. على أية حال، يجب أن يضاف أنه تم القيام ببعض أكثر الدراســـات أهمية للعرقية فـــي المجتمعات غير الحديثة، وإذا كانت الكمية لتعني أي شـــيء، فقد تمت متابعة الدراسات العرقية بنشاط وحيوية في المجتمعات الغربية.

يرتبط الاهتمام المعاصر بالعرقية والعمليات العرقية جزئيا بالتغيرات التاريخية مثل تلك التي تمت الإشـــارة إليها أعلاه. يمكن أن يجادل كذلك أن الاهتمـــام المتنامي بالعرقية يعكس التغيـــرات في النمط المهيمن للفكر الأنثروبولوجي. بدلا من النظر إلى «المجتمعات» أو حتى «الثقافات» كما لو كانت معزولة كثيرا أو قليلا وثابتة ومتجانسة، كما فعل الوظيفيون البنائيون المبكرون وأتباع عالم الأنثروبولوجيا بوا، فإن الأنثروبولوجيين الآن يحاولون أن يرســـموا التدفق والصيرورة، الغموض والتعقيد في تحليلاتهم للعوالم الاجتماعيـــة. في هذا الســـياق، أثبتت العرقية أنها تمثـــل مفهوما عظيم

الفائدة، مـن حيث إنها تقترح ظرفا ديناميكيـا للاتصال المتغير، للصراع والتنافس، وكذلك للمواءمة المتبادلة بين الجماعات.

من القبيلة إلى الجماعة العرقية

كما أشـرنا تـوا، كان هناك تحول فـي المصطلحـات الأنثروبولوجية الإنجليزيـة فيما يتعلق بطبيعة الوحدات الاجتماعية التي ندرسـها. بينما تكلم أحدها سـابقا عن «القبائل»، فـإن مصطلح «الجماعة العرقية» أكثر شـيوعا هذه الأيام. علق رونالـد كوهين في أواخر السـبعينيات: «تماما وبصـورة مفاجئة، مـع القليل من التعليق أو الاحتفـال، فإن العرقية ذات حضـور كلي الوجود» (1978: 379). على الرغم من أن ذروة الدراسـات العرقية تم الوصول اليها بعد عدد قليل من السـنوات، من النواحي الكمية (بانكس، 1996: 1)، فإن دراسـة التنوع الثقافي والديناميكيات فيما بين الجماعـات بلغـت نقطة اللاعـودة بمعنى أن من الصعب تصـور العلماء الاجتماعيين في المسـتقبل متحدثين حول «القبائل المغتربة». ينطوي هذا التغير في المصطلحات على أكثر من مجرد إحلال لكلمة محل أخرى. على نحو ملحوظ، فإن اسـتخدام مصطلح «الجماعة العرقية» يوحي بالاتصال والعلاقـات المتداخلة، وبأننا جميعـا نعيش في عالم واحـد «متواصل». الحديث عن الجماعة العرقية في عزلة تامة مضحك مثل الصوت الصادر عـن تصفيقة يد واحدة (انظـر بيتسـون، 1979: 78). بالتحديد، تبقى الجماعات العرقية مميزة قليلا أو كثيرا، ولكنها مطلعة على - وفي اتصال مـع - أعضـاء جماعات عرقية أخرى. زد على ذلـك، إن هذه الجماعات أو الفئات بمعنى مـا صنعت من خلال ذلك الاتصال ذاته. يجب أن تحدد هويـات الجماعة دائما بالعلاقة بما ليس فيهم - بكلمات أخرى، بالعلاقة مع من هم ليسوا أعضاء الجماعة.

قد يخفف التحـول الاصطلاحي من «القبيلة» إلى «الجماعة العرقية» أو حتـى يصعـد تحيز المركزية العرقيـة أو المركزية الأوروبيـة التي يتهم الأنثروبولوجيون غالبا بالترويج لها بصورة خفية (الأكثر شـهرة، ربما، من قبل سـعيد، 1978). عندما نتكلم عن القبائـل، فإننا نقدم ضمنا تمييزا

حادا، نوعيا بين أنفسـنا والناس الذين ندرسهم، يتطابق التمييز على وجه العمـوم مع التمييز بـين المجتمعات الحديثة والمجتمعـات التقليدية أو ما تسـمى المجتمعات البدائيـة. إذا ما تكلمنا بدلا مـن ذلك عن الجماعات العرقيـة أو الفئات، يصبح من الصعب أن نحافـظ على مثل هذا التمييز الواضـح. يعود كل كائن حي تقريبا إلـى جماعة عرقية، ما إذا كان يعيش أو تعيش في أوروبا، الملاوي، أو أمريكا الوسـطى، إلا أن أهمية عضويتهم العرقيـة تتفـاوت. هناك جماعـات عرقية في مـدن إنجليزية، في ريف بوليفيـا، وفي مرتفعات غينيا الجديدة. الأنثروبولوجيون أنفسـهم ينتمون إلى جماعات أو أمم عرقية. زد على ذلك، غالبا ما يمكن أن تطبق المفاهيم والأطر النظرية المسـتخدمة في دراسـة العرقية على النسيج الاجتماعي الحديـث أو غيـر الحديث، على مجتمعـات غربية أو غيـر غربية. بهذا المعنـى، فإن مفهوم العرقية يمكن أن يقال إنه يجسـر فجوتين مهمتين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: إنه يستلزم التركيز على الديناميكيات بدلا من الثوابت، ويجعل الحدود نسـبية بين ال- «نحن» وال- «هم»، بين المحدثين والقبليين (انظر كذلك جينكنز، 2008: الفصل الثاني).

ما العرقية إذن؟

عندمـا نتكلم في العرقية، فإننا نشـير إلى أن الجماعـات والهويات تطورت في اتصال متبادل بدلا من أن تكون في عزلة. ولكن ما طبيعة مثل هذه الجماعات؟

عندمـا تقصـى أي. أل. كروبيـر وكلايد كلوكوهـين المعانـي المتنوعـة لـ «الثقافة» في بدايات الخمسـينيات (كروبير وكلوكوهين، 1952)، تعرفا علـى 162 تعريفا مختلفا. رغم أنه يبقى صحيحا أن معظم أولئك الذين يكتبون عن العرقية لا يكلفون أنفسهم عناء تعريفها، كما يتفاوت استخدامها بينهـم. بدلا من الغور فـي التعاريف المتنوعة للعرقية هنا، سأشـير إلى الاختلافـات ذات المغزى بين وجهات النظر التحليلية فيما نتقدم. كنقطة بدايـة، دعونا نتفحـص التطور الأخير للمصطلح كما يسـتخدم من قبل الأنثربولوجيين الاجتماعيين.

جاء مصطلح «الجماعة العرقية» ليعني شيئا ما مثل «شعب». لكن ما هو «الشـــعب»؟ هل يكون السكان غير المهاجرين في بريطانيا شعبا، هل يشمل بضعة شـــعوب (كما يميل نيرن إلى أن يجادل، 1977) أو هل أنه يشكل جزءا من الشعب الألماني، أو المتكلمين بالإنجليزية، أو الأطلنطيين، أو الأوروبيين؟ لـــكل هذه المواضع مدافعيها، وقد أخذ هذا الغموض في تشـــخيص الشـــعوب كتحد من قبل الأنثروبولوجيين. في دراســـة رائدة للعلاقات العرقية في تايلاند، سأل مايكل مويرمان (1965) نفسه: «من هم اللو؟» وكان اللو الجماعة العرقية التي ركز عليها بحثه، ولكنه عندما حـــاول أن يصـــف من كانوا - بأي الطرق كانـــوا مميزين عن الجماعات العرقية الأخرى - ســـرعان ما دخل في ورطة. مشـــكلته، شـــائعة جدا في الأنثروبولوجيـــا المعاصرة، تتعلق بحـــدود الجماعة. بعد وضع عدد من المعايير شـــائعة الاســـتخدام من قبل الأنثروبولوجيين لتعيين حدود الجماعـــات الثقافية، مثل اللغة، التنظيم السياســـي، والجوار الأقليمي، قـــال مثبتا: «بما أن اللغة، الثقافة، التنظيم السياســـي، الخ.، لا تترابط بصـــورة تامة، فإن الوحدات المحددة بمعيـــار واحد لا تتطابق بالصدفة مع الوحدات المحددة بمعيار آخـــر» (مويرمان، 1965: 1215). عندما سأل أفراد اللو عن خصائصهم النموذجية، أشاروا إلى السمات الثقافية التي كانوا يشـــتركون فيها بالحقيقة مع الآخر، جماعات جيرة. عاشـــوا في تفاعل قريب مع جماعات أخرى في المنطقة، لم يكن لديهم معيشـــة اســـتثنائية، لغة استثنائية، لا عادات اســـتثنائية، لا دين استثنائيا. لماذا كان من المناســـب أن نصفهم كجماعة عرقية؟ بعد طرح هذه المشكلات، أجبـــر مويرمـــان على أن يســـتنتج أن «أحدا ما» يعتبر مـــن جماعة اللو بفضيلة الاعتقاد وتسمية نفسه على أنه من اللو وبالتصرف بطرق تعطي مصداقيـــة لكونه من اللو» (مويرمـــان، 1965: 1219). كونه غير قادر على أن يجادل في أن هذه «اللولية» يمكن أن تحدد بالعودة إلى السمات الثقافية الموضوعية أو الحدود المرســـومة بوضوح، فقد عرفها مويرمان كمـــا لو كانـــت فئة العزو الســـلبية [1]. أصبحت هـــذه الطريقة لتحديد الجماعات العرقية مؤثرة جدا (انظر الفصل الثالث).

هل ينطوي هذا على أن الجماعات العرقية لا تملك بالضرورة ثقافة مميـــزة؟ هل يمكن لجماعتين أن تكونا متماثلتين ثقافيا مع ذلك تكونان جماعتين عرقيتين مختلفتين؟ هذا ســؤال معقد، وســـنتعامل معه فيما بعــد في فصول قادمة. في هذه النقطة علينا أن نلاحظ، على النقيض من وجهة النظر واسعة الانتشـــار، أن الاختلاف الثقافي بين جماعتين ليس السمة الحاســـمة للعرقية. جماعتان قرابيتان متمايزتان، قل، في مكان مـــا في غينيا الجديدة، قد يكون لديهمـــا لغتان، اعتقادات دينية وحتـــى تقنيات مختلفة ولكن هـــذا لا يعني بالضرورة أن هناك علاقات عرقيـــة بينهما. من أجل أن تتحقـــق العرقية، يجب أن يكون للجماعتين حد أدنى من الاتصال إحداهما مع الأخرى، ويجب عليهما أن تستأهلا أفكار إحداهما عن الأخرى كما لو أنهما مختلفتان ثقافيا كل منهما عن الأخرى. إذا لم تلب هذه الشـــروط، لن يكون هناك عرقية، من حيث إن العرقية بصورة جوهرية جانب للعلاقة، وليس خاصية لجماعة [2]. هذه نقطة أساسية. على العكس، قد تبدو بعض الجماعات متشابهة ثقافيا، مـــع ذلك يمكن أن يكون هناك علاقـــات متداخلة وذات صلة اجتماعيا (وحتى ســـريعة الزوال) بينهما. كان يمكن أن تكون هذه هي الحالة في العلاقـــة بين الصرب والكـــروات بعد تمزق يوغســـلافيا، أو التوتر بين السيميين الساحليين والنرويجيين العرقيين. قد يكون هناك تنوع ثقافي ذو اعتبار ضمن جماعة بلا عرقية (بلوم، 1969). فقط بقدر ما ينظر إلـــى الاختلافات الثقافية كونها مهمة، وأنها تكون ذات صلة اجتماعيا، يمكن أن يكون للعلاقات الاجتماعية عنصر عرقي.

العرقيـــة هي جانب للعلاقة الاجتماعية بين الأشـــخاص ممن يعتبرون أنفســـهم كما لو أنهم متمايزون ثقافيا عن أعضاء الجماعات الأخرى ممن يملكـــون معهم الحـــد الأدنى من التفاعل المنتظـــم. ويمكن لذلك أن تعرف علـــى أنها هويـــة اجتماعية (تقوم علـــى الاتصال وجها لوجـــه بالآخرين) تتصـــف بكونها قرابة مجازية أو متصورة (يلفنغتون، 1991: 168). عندما تقـــوم الاختلافات الثقافية بصنع فروقـــات بين أعضاء الجماعات بصورة منتظمة، فللعلاقة الاجتماعية عنصر عرقي. تشـــير العرقية إلى جانبين،

جانب الكسب وجانب الخسارة في التفاعل، وإلى جوانب المعنى في ابتكار الهويـــة. بهذه الطريقة فإن لها جانبا سياســيا تنظيميا، كما أن لها جانبا رمزيا ذا معنى كذلك.

للجماعات العرقية أســاطيرها حول الأصل المشترك، ولها تقريبا على الدوام أيديولوجيات تشــجع التقارب الداخلي، والتي يمكن فيما عدا ذلك أن تكون ذات أهمية عملية عالية ومتنوعة.

أنواع العلاقات العرقية

يجمل هــذا التعريف العام والأولي للعرقية عــددا كبيرا من الظواهر الاجتماعية المختلفة جدا[3]. لعلاقتي مع بائع الخضروات الذي أتسوق منه (وقد ولد في باكستان) عنصر عرقي، مهما كانت ثانوية، وكذلك هي، كما يمكن أن يجادل، الحروب في يوغســلافيا الســابقة و«الشغب العنصري» في المدن الأمريكية. هل في هذه الظواهر أي شيء ممتع بصورة مشتركة، مبررا مقارنتها ضمن إطار مفاهيمي منفرد؟ الجواب نعم ولا.

أحد الإشكالات المستمدة من الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية هو أنه قد تكون هناك آليات للصيرورات العرقية والتي هي موحدة نســبيا في كل وضع متداخل عرقيا: بهذا المعنى، نستطيع التعرف على خواص معينة مشتركة رسمية في كل الظواهر العرقية.

من الناحية الأخرى، لا يمكن أن يكون هناك شــك في أن السياقات الاجتماعيــة الجوهرية للعرقية تختلف بدرجة كبيرة جدا، وأن للهويات العرقية والتنظيمات العرقية نفســها أهميــة متغايرة بدرجة عالية في مجتمعات مختلفة، بالنسبة لأفراد مختلفين وفي ظروف مختلفة. علينا أن نضــع في بالنــا فيما عدا ذلك أن نقطة المقارنــة الأنثروبولوجية لا تؤســس بالضرورة التماثلات بين المجتمعات، يمكنها أيضا أن تكشــف الاختلافــات المهمة. مــن أجل اكتشــاف مثل هــذه الاختلافات، فإن علينــا ابتداء أن نمتلك نوعا من مســطرة القياس، موطئ قدم ثابت أو مفاهيمي، والذي يمكن أن يستعمل كأساس للمقارنة. إذا عرفنا أولا ما نعنيه بالعرقية، نستطيع اســتعمال المفهوم كقاسم مشترك للمجتمعات

والأوضـــاع الاجتماعيـــة المختلفة فيما عدا ذلك. بهـــذه الطريقة يمكن لمفهوم العرقية ليس فقط أن يعلمنا شـــيئا ما حول التشابه، وإنما كذلك حول الاختلافات.

علـــى الرغم من أن مفهوم العرقية يجب أن يملك دائما نفس المعنى خشـــية أن يتوقف عن كونـــه مفيدا في المقارنة، فإن مـــن المحتم علينا أن نميز بين الســـياقات الاجتماعية موضوع الفحص. بعض السياقات المتداخلة عرقيا في المجتمعات المختلفة متشـــابهة جدا وقد تبدو قابلة للمقارنة بســـهولة، فيمـــا أن بعضها الآخر يختلـــف على نحو جوهري. من أجل إعطاء فكرة عن التنوع، ســـأصف بإيجاز بعض البؤر الميدانية النموذجية للدراسات العرقية وبعض الأنواع القياسية للعلاقات العرقية.

(أ) **المهاجرون الجدد**. يمكن أن تتضمن هذه الفئة، بين آخرين، مهاجرين غير أوروبيين في المدن الأوروبية، ذوي الأصول الإســـبانية في الولايات المتحدة، وكذلك المهاجرين إلى المدن الصناعية في أفريقيا، الكوريين في اليابان والصينيين في أندونيســـيا. ركزت البحوث على المهاجرين على مشاكل التكيف، على التمييز العرقي عن المجتمع المضيف، والعنصرية، وقضايا ذات صلة بـــإدارة الهوية والتغير الثقافي (انظر الفصول 4 و7 و8). ركـــز الأنثروبولوجيون الذين بحثوا التمدن في أفريقيا على التغير والاســـتمرارية في التنظيم السياســـي والهوية الاجتماعية في أعقاب الهجـــرة إلى أوضـــاع جديدة بصورة كلية (انظر الفصـــل الثاني). على الرغـــم من أن لديهم مصالح سياســـية، من النـــادر لهذه الجماعات أن تطالب بالاستقلال السياسي أو الدولة، وهم كقاعدة موحدون في نظام رأسمالي للإنتاج والاستهلاك.

(ب) **السكان المحليون (Indigenous)**. هذه الكلمة مصطلح غطاء يشـــير عادة إلى السكان الأصليين (Aboriginal) لإقليم، ممن لا قوة لهم سياسيا بصورة نســـبية وممن هم موحدون فقط بصورة جزئية في الدولة القومية المهيمنـــة. يقرن الســـكان المحليون مع نمط الإنتاج غيـــر الصناعي ونظام سياســـي عديم الدولة (جماعـــة حقوق الأقليـــات، 1990، فيما بعد بين، 1992 و2000). الباسك من خليج بسكاي والويلزيون من بريطانيا العظمى

لا يعتبرون سكانا محليين رغم أنهم بالتأكيد محليون، من الناحية التقنية، كما هو حال السيميي في إسكاندنيفيا الشمالية أو الهيفارو في حوض الأمازون. مفهوم «السكان المحليون» إذن ليس بمفهوم تحليلي دقيق، ولكنه بدلا من ذلك يبني على تشابه عائلي عريض وقضايا سياسية معاصرة (انظر الفصلين 4 و 7).

(ت) الأمم الأولية (الحركات القومية العرقية). تضم هذه الجماعات، من بين الأكثر شهرة للجماعات العرقية في وسائل الإعلام الإخبارية، الأكراد، السيخ، الفلسطينيين والتاميل السريلانكيين. على وجه التحديد، لهذه الجماعات قادة سياسيون يدعون استحقاقهم لدولتهم القومية وأنهم ينبغي ألا «يحكموا من قبل الآخرين». قد يقال إن لدى هذه الجماعات، التي لم تحصل بعد على دولة قومية، خصائص جوهرية بالاشتراك مع الأمم (انظر الفصل السادس) مما لديهم إما مع أقليات حضرية أو سكان محليين. إنهم دائما راسخون إقليميا، يميزون وفقا للطبقة والإنجاز التعليمي، وهم جماعات كبيرة. انسجاما مع المصطلحات الشائعة، قد توصف هذه الجماعات كما لو أنها «أمم بلا دولة». درس الأنثروبولوجيون مثل هذه الحركات في عدد من المجتمعات، من ضمنها اليوزكادي أو بلاد الباسك (هايبرغ، 1989)، بريتاني (مكدونالد، 1989) والكيبك (هاندلر، 1988).

(ث) الجماعات العرقية في «المجتمعات التعددية». يشخص مصطلح «المجتمع التعددي» عادة الدولة المبتكرة استعماريا بسكان غير متجانسين ثقافيا (فيرنيفال، 1948، إم. جي. سمث، 1965) المجتمعات التعددية النموذجية يمكن أن تكون كينيا، أندونيسيا، وجامايكا. الجماعات التي تكون المجتمع التعددي، رغم أنها مجبرة على المشاركة في أنساق سياسية واقتصادية موحدة، تعتبر كما لو أنها (وتعتبر نفسها كما لو أنها) مميزة بدرجة عالية في قضايا أخرى. في المجتمعات التعددية، الانفصال ليس خيارا وتميل العرقية إلى أن تكون متمنطقة كمنافسة جماعة. كما علق جينكنز (1986)، معظم الدول المعاصرة يمكن أن تعتبر تعددية بدرجة معقولة.

(ج) أقليات ما بعد العبودية[4]: سليلوا العبيد، في العالم الجديد عموما. لا مهاجرون ولا سكان محليون، كان أسلافهم قد تحولوا من كونهم أعضاء لجماعات عرقية أفريقية متميزة ببساطة إلى «عمال، زنوج، سود ببساطة» (فينتون، 1999 : 42). أعادت هذه الجماعات تعريف أنفسها فيما بعد على امتداد خطوط مختلفة اعتمادا على المجتمع والوضع موضوع السؤال. بعض أكثر التعابير بروزا لإعادة اكتشاف الأفرقة هي حركة الوعي والفخر بالأصل الأفريقي للمناطق الناطقة بالفرنسية (Négritude)، والحركة الجامايكية الرستفارية، ومؤخرا أيديولوجيا التمركز الأفريقي الأمريكية (أسانتي، 1988) من جانب، والاحتفال باختلاط الأجناس من الجانب الآخر (غلروي، 1987، هول، 1991 وربنر وموررود، 1997). تميل سياسات الهوية إلى أن تقوم على تاريخهم المشترك للاجتثاث القسري والمعاناة.

يمكن أن يتضمن تعريف العرقية المقترح أعلاه كل أنواع العلاقات المتداخلة عرقيا، بغض النظر عن مدى اختلافها في الجوانب الأخرى. بالتأكيد، هناك جوانب للسياسة (المنافسة من أجل القوة والاعتراف) كما في المعنى (صيرورة التعرف الاجتماعي والانتماء) في العلاقات العرقية المعاد إنتاجها من قبل الأقليات الحضرية، السكان المحليون، والأمم الأولية وكذلك جماعات المكونات في المجتمعات التعددية. رغم التنوعات العظيمة بين المشكلات والخواص الجوهرية الممثلة من قبل الأنواع المعنية للجماعات، فإن مصطلح العرقية قد، بكلمات أخرى، يستخدم بطريقة ذات معنى كقاسم مشترك بالنسبة لهم. في فصول لاحقة، سنرى كيف أن المقاربات الأنثروبولوجية للعرقية قد تسلط الضوء على التشابهات والاختلافات بين السياقات الاجتماعية المتنوعة والظروف التاريخية التي سيتم تقصيها.

مفاهيم تحليلية ومفاهيم «أصلية»

المشكلة الأخيرة التي يمكن أن تناقش في هذا الفصل تختص بالعلاقة بين المفاهيم الأنثروبولوجية وموضوع اهتمامهم. هذه مشكلة بتداعيات معقدة، وهي حول العلاقة بين (1) النظرية الأنثروبولوجية و«النظرية

الأصليــــة»، (2) النظريـــة الأنثروبولوجيـــة والتنظيـــم الاجتماعـــي، و(3) «النظرية الأصلية» والتنظيم الاجتماعي.

يمكـــن أن يجـــادل علـــى أن التحـــول الاصطلاحي مـــن «القبيلة» إلى «الجماعـــة العرقيـــة» خفـــف التمايـــز القوي الســـابق بـــين «الحداثيين» و«البدائيين». يمنح الاهتمام الأنثروبولوجي المتنامي بالقومية خطوة أخرى نحو «أن ندرس أنفســـنا». فإن كان للعرقية أن تكون غير حديثة كما يمكن أن تكـــون حديثة، يجب علـــى القومية أن تعرف مـــع العصر الحديث، مع عصر التنوير الفرنســـي والرومانســـية الألمانية كنقطتي بداية متوازيتين. تغلغلت الشـــعارات، والحركات، والرموز القومية، فيما بعد في قلب البحث الأنثروبولوجـــي. القومية، على ما هي عليـــه كأيديولوجيا للدولة الحديثة، حاضرة في العوالم الاجتماعية التي يعيش فيها الأنثروبولوجيون أنفسهم. علـــى الرغم من أن هناك اختلافـــات مثيرة للاهتمام بـــين أيديولوجيات معينة، فالقومية على ما هي أيديولوجيا حديثة. عند دراســـة القومية في بلـــد أجنبي، فإن من الصعب إذن أن يســـتخدم الفـــرد مجتمعه هو كضد ضمني كما اعتـــاد الأنثروبولوجيون أن يفعلوا عند دراســـتهم ما يعتبرونه مجتمعات غريبة أو دخيلة. في الحقيقة، كما لاحظ هاندلر (1988)، فقد نمـــت القومية والعلوم الاجتماعية، ومن ضمنهـــا الأنثروبولوجيا، في ذات الظروف التاريخية للتحديث، والتصنيع، وتنامي الفردية في القرن التاسع عشـــر. لهذا السبب، يجادل هاندلر، كان من الصعب على الأنثروبولوجيين أن يحققوا مســـافة تحليلية كافية وجها لوجه مـــع القومية. المفاهيم ذات الصلة وطـــرق التفكير أيضا مترابطة على نحـــو قريب جدا (انظر كذلك بوير ولومنتز، 2005، هيرزفيلد، 1987، جست، 1989).

وجهة نظر هاندلـــر ذات مصداقية بالعلاقة مع الحركات السياســـية العرقيـــة الحديثة. يميل أولئك الذين يتكلمـــون لصالح هذه الحركات إلى أن يســـتدعوا مفهومـــا للثقافة مســـتمدا في الواقع مباشـــرة من المفاهيم الأنثروبولوجيـــة للثقافـــة، وفي بعض الحـــالات فإنهم يقدمون أنفســـهم بصـــورة واعية ذاتيا كما لو كانـــوا بقايا «قبائل» لـ- «القبائل» المتصورة في الأدبيات الأنثروبولوجية الكلاسيكية (روسنز، 1989). في هذه الحالات،

هناك علاقـة جوهرية بين التنظير الأنثروبولوجـي و«النظرية الأصلية». إضافة إلى ذلك، عندما يـدرس الأنثروبولوجيون قضايا متنازع عليها في مجتمعاتهـم هم، هناك مخاطرة حقيقية من أن العدة المفاهيمية سـتلوث بمعانـي كلمات الحياة اليومية غير الدقيقة وربما المثقلة أيديولوجيا. لهذا السـبب، علينا أن نكون حذرين على نحو خـاص بخياراتنا للمصطلحات والتفسيرات التحليلية عندما ندرس ظواهر مثل العرقية والقومية.

وجهـة النظر التـي وضعها هاندلـر وآخرون في العلاقة مع دراسـة القومية والسياسـة العرقية الحديثة يمكن أن ينظر إليها كمشـاكل عامة للأنثروبولوجيا الاجتماعية. تتعلق المشكلة الرئيسية بكيف نمنطق العلاقة بـين النظريـة الأنثروبولوجية، «النظرية الأصليـة»، والتنظيم الاجتماعي (ميتشل، 1974، فيما بعد كذلك بومان، 1996). بمعنى ما، تخلق العرقية مـن قبل المحلل عندمـا يخرج إلى العالم ويطرح أسـئلة حـول العرقية. إذا مـا كان بـدلا من ذلـك مهتما بالجندر، فإن مما لا شـك فيه أن يجد جوانـب للجندر بدلا من العرقية. من الناحية الأخرى، قد يكون الأفراد أو المخبرون ممن يعيشون في المجتمعات موضوع السؤال هم أنفسهم مهتمين بقضايـا ذات صلة بالعرقية، وعلى هذا النحو فإن الظاهرة توجد بوضوح خـارج عقل الملاحظ. ولكـن بما أن مفاهيمنا، على سـبيل المثال العرقية والقومية، هـي من اختراعاتنا، يجب علينا ألا نفترض أن الممثلين أنفسـهم لديهـم نفس الأفكار حول الطـرق التي يتكون فيها العالم - حتى إذا كانوا يستعملون الكلمات نفسها التي نستعملها نحن أنفسنا! يبنى التاريخ والهوية الاجتماعية اجتماعيا، أحيانا بعلاقة ضعيفة جدا مع حقائق راسـخة، أو على الأقل حقائق رسمية (انظر الفصل الرابع).

هنـاك في الغالب تعارضات بين ما يقولـه الناس وما يفعلونه، وهناك تقريبـا دائما تعارضـات بين توصيفـات المخبرين لمجتمعهـم وتوصيف الأنثروبولوجيـين لنفـس المجتمـع. فـي الحقيقـة، يحمـل العديد من الأنثروبولوجيين (على سبيل المثال هولي وستشلك، 1983) على أن الهدف الرئيس لميدان العلـم أن نتحقق ونوضح العلاقة بين المفاهيم والأفعال، أو بين ما يقوله الناس وما يفعلونه. قد لا نتفق مع وجهة نظرهم «العقلانية»،

والتـــي يبدو أنها تفترض أن عقلانية الأهداف ذات الوســائل الاقتصادية البســيطة تقف خلف كل الأفعال الاجتماعية، ولكن المشــكلة العامة تبقى مهمة: لماذا يقول الناس شيئا ومن ثم يستأنفون للقيام بشيء مختلف كليا، وكيف يمكن التحقق من هذا؟

هذا التعارض ذو صلة بالدراسات العرقية، ويستلزم أن نكون واضحين حول التمايزات بين مفاهيمنا ونماذجنا النظرية، المفاهيم والنماذج النظرية «الأصلية»، والصيرورة الاجتماعية. في بعض المجتمعات، ربما ينكر الناس أن هنـــاك معالجة تباينية منهجية بين أعضاء الجماعات المختلفة، رغم أن الأنثروبولوجيين سيكتشـــفون أن مثل هذا التمييز موجود. على العكس من ذلك، قابلت العديد من المســيحيين خلال عملي الحقلي ممن أقسموا، في المحادثات (لأسباب واضحة على نحو ظاهري)، ألا علاقة لهم من أي نوع مع مســلمين، فيما بعد، يتبين أنهم في الحقيقة يتمتعون بعلاقات مستمرة تماما وأحيانا وثيقة مع المسلمين. إنها، في الحقيقة، تناقضات في الغالب من هذا النوع الذي يقود إلى البصيرة الأنثروبولوجية.



2

التصنيف العرقي: نحن وهم

جاء من طبقة جيدة، له بشرة زيتونية فاتحة وشعر بتموجات كبيرة (شعر «جيد»، كما اعتقدت الآنسة هنري كعضوة من الطبقة الوسطى للهنود الغربيين، رأت الشعر البشري في سياق «جيد» و«رديء». أحيانا «جيد» و«قاس»، الشعر «الجيد» هو شعر له مظهر أوروبي، الشعر «الرديء» أو «القاسي» هو شعر غريب، زنجي الشكل).

إدغار ميتلهولزر (1979 [1950]: 58)

الحقيقة الأولى للعرقية هي في تطبيق التمايزات المنهجية بين الداخليين والخارجيين، بين الـ «نحن» والـ «هم». إن لم يوجد مثل هذا المبدأ لا يمكن أن تكون هناك عرقية، من حيث إن العرقية تفترض

«المشكلة الرئيسية التي طرحت هنا تتعامل مع العلاقات بين العرقية والثقافة، والسؤال: أين تنتهي جماعة عرقية وتبدأ أخرى؟»

المؤلف

استباقا علاقة مؤسساتية بين الفئات المرسومة ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين ثقافيا. من هذا المبدأ، يتبع أن اثنتين أو بضع جماعات ممن يعتبرون أنفسهم مميزين قد يميلون إلى أن يصبحوا أكثر تشابها وفي الوقت نفسه مهتمين على نحو متزايد بتمايزهم إذا ما زاد اتصالهم المتبادل. العرقية إذن تتكون من خلال الاتصال. سيقدم هذا الفصل الجوانب العامة لصيرورات الاتصال هذه. وفي الفصول التالية، ستوضح الظروف الأوسع للعلاقات العرقية على مستوى العلاقات الشخصية البينية - من تشكيل الجماعات العرقية (الفصل الثالث) وابتكار الهويات والأيديولوجيات العرقية (الفصل الرابع)، إلى الظروف التاريخية للعرقية (الفصل الخامس)، العلاقة بين العرقية والدولة، بما في ذلك النقاشات حول القومية، السكان المحليين، والتعددية الثقافية (الفصول 6 و7 و8)، وتأثير العولمة على سياسات الهوية (الفصلان 8 و9). رغم أن العرقية لا تبتدع كلية من خلال الوكلاء الأفراد، يمكن في الوقت نفسه أن تزود الوكلاء بالمعنى والقنوات التنظيمية لمتابعة مصالحهم المحددة ثقافيا. إن من المهم أن نكون مطلعين على هذه الثنائية.

إيكولوجيا المدينة

تم القيام ببعض أكثر البحوث الميدانية المبكرة على المجتمعات متعددة العرقيات المعقدة من قبل الجماعة التي عرفت باسم مدرسة شيكاغو، المكونة من علماء الاجتماع الحضريين وكذلك الأنثروبولوجيين (بارك، 1950، فيما بعد هانيرز، 1980). من بين المشكلات الرئيسية التي قام بارك وشركاؤه بالتحقق منها في العشرينيات والثلاثينيات كانت في كيف يمكن للجماعات العرقية أن تبقى مميزة في المدن الأمريكية. وإلى أي مدى كانت كذلك عبر الزمان. بكلمات أخرى، كانوا مهتمين بالاستمرارية والتغير في العلاقات العرقية. إننا ندين بالاستخدام الواسع لمفاهيم «التثاقف» و«قدر الصهر الأمريكي» إلى جهود بارك وزملائه. بالتثاقف، عنوا تكيف المهاجرين مع نسيجهم الثقافي الجديد. يمكن، إنما ليس بالضرورة، أن تقود بالنهاية إلى الاستيعاب الكلي أو فقدان التمايز العرقي.

اعتبــر بارك المدينة كأنها نوع من النســق الإيكولوجــي بدينامياته الداخليــة، مبتكرا فرصا وقيودا متنوعة بالنســبة إلى أفراد وجماعات مختلفــين. في الوقت نفســه احتوت المدينة بضعــة «عوالم اجتماعية» مميزة تقوم على الطبقة و«العنصــر» أو الأصول القومية. تتطابق هذه العوالم الاجتماعية مع أحياء فســيولوجية مميزة، مقســمة بطرق غير متســاوية للوصول إلى موارد اقتصادية وإلــى اختلافات عرقية. خلق ربط التكيــف الاقتصادي والهوية العرقيــة إذن «مناطق طبيعية»، مثل صقلية الصغيرة و«الحزام الأســود» في شيكاغو، والتي تتميز قليلا أو كثيــرا أحدها عن الآخر مــن خلال أماكنها المقابلة في تقســيم العمل والهويات الثقافية لسكانها. إلى حد كبير، تم سحب الموارد الاقتصادية، السياسية والثقافية ضمن النســق الفرعي العرقي، بحيث يمكن للفرد أن يحقق العديد من أهدافه من خلال الشــبكة العرقية. يمكن للحراك ضمــن النظام ككل أن يحقق مــن خلال التثاقف. تبني قيم وطرق حياة الأكثريــة البيضاء الناطقــة بالإنجليزية ـ والتي اعتمــدت بدورها على النجاح الاقتصادي للأفراد أو الجماعات. إن «دورة العلاقات العنصرية النموذجية»، كما يلاحظ أولف هانيرز (1980: 44) في تقييم لمدرســة شــيكاغو، «يمكن أن تقــود من العزلة مــن خلال المنافســة، الصراع، ووســائل الراحة والتســلية إلى الاســتيعاب». افترض بارك عموما أن «التثاقف» يمكن في النهايــة أن يحل محل التحصن العرقي، فيما عدا في حالة السود. يأتي التحليل المؤثر الآخر لـ «التثاقف» من نفس الفترة الزمنية من مقالة بيتســون حول الاتصال الثقافي والانفصال الرسمي عن المؤسســة الدينية، الذي نشر العام 1935 (بيتسون 1972أ)، حيث يجادل بيتســون أنه على عكس ما توقعه العديدون، فإن فروق الجماعة قد تبرز فقط كتقليل في مواضع الاتصال.

نقطة رئيســية في عمل بارك هــي أن أي مجتمع هو قدر صهر ناجح قليــلا أو كثيرا، حيث يندمج الســكان المتنوعون، يتثاقفــون، وفي النهاية يســتوعبون بمعدلات مختلفــة وبطرق مختلفة، اعتمــادا على مكانهم في النسقين الاقتصادي والسياسي.

استعارة قدر الصهر

للمفهوم الأمريكي لقدر الصهر شجرة نسب طويلة. يبدو أنه استخدم أولا في عمل كريفكور «رسائل من فلاح أمريكي» (1904 (1788))، حيث سأل الكاتب «من هو الأمريكي، هذا الإنسان الجديد؟» وأجاب: «هنا أفراد من كل الأمم انصهروا في عنصر بشري جديد، ممن سيتسبب عملهم وذريتهم يوما ما في تغيرات عظيمة في العالم»[1]. تكلم الفيلسوف إيميرسون عن «قدر الصهر» منتصف القرن التاسع عشر، ومع مسرحية إزرابيل زانغويل الشعبية «قدر الصهر» من العام 1908، أصبح المصطلح علامة للوصف الذاتي بالنسبة للعديد من الأمريكان الجدد.

السياقات الاجتماعية المتداخلة عرقيا التي تمت دراستها منها من قبل مدرسة شيكاغو كانت عابرة، حديثة التكوين، وربما شاذة. العام 1900، تكون ما يقرب من 80% من سكان شيكاغو من المهاجرين وأبنائهم، وحتى العام 1930، كان حوالي 35% من السكان أجنبيي الولادة. بعد «الانتعاش العرقي» في الستينيات والسبعينيات، أصبح من الشائع أن ننتقد فكرة قدر الصهر لكونها خاطئة ميدانيا من حيث إنها تنبأت بأفول نجم العرقية. يتفق النقاد، في الحقيقة والواقع، على أن الجماعات العرقية المتنوعة لم تندمج على الإطلاق، وبالفعل يبدو أن الاختلافات بينهم قد برزت بعد جيلين أو أكثر من التكيف المتبادل.

قد يكون هذا النوع من التطور (انظر الفصل السابع) مدعاة للعجب، إنما لم يكن مبهما بالنسبة لبارك. لقد شدد على أن العرقية، والصراع العرقي (أو التعصب العنصري)، كانا مظهرا للعلاقة بين الجماعات وأن ما تسبب فيهما هو التهديدات، حقيقية كانت أم متصورة، الموجهة لـ «نمط إيكولوجي» قائم للضبط المتبادل. بكلمات أخرى، فإن الحراك الاجتماعي - نحو الأسفل أو نحو الأعلى - لأي جماعة عرقية يمكن أن يؤدي إلى التوتر في العلاقة مع الجماعات الأخرى.

كان بارك مطلعا على ميوعة خاصية التصنيف العرقي. فيما يتحرك الفرد بين السياقات الاجتماعية في جريان وتنقل الحياة الحضرية، فإن الأهمية النسبية لعضويته العرقية تتغير. وبذلك «قد يملك فرد العديد من

«الـــذوات» وفقا للجماعات التي ينتمي اليها وإلى الحد الذي تكون فيه كل مـــن هذه الجماعات معزولة عن الأخرى» (بارك، 1955 [1921]، مقتبس من لال، 1986: 290).

انتقد علمـــاء فيما بعد بعـــض المقدمات النظرية القادمة من مدرســـة شيكاغو. واتسع النقد ليتضمن الممثلين المتأخرين للمدرسة، لاسيما روبرت ريدفيلد، يشـــير أي بي كوهين إلى ثلاث «أســـاطير» لمدرســـة شيكاغو (أي بي كوهين، 1985: 28): أســـطورة «البساطة» (فكرة أن المجتمعات الريفية كانت بحكم الإهمال أبسط من تلك الحضرية)، أسطورة «المساواة» (يفترض أيضـــا كونها نموذجية بالنســـبة للمجتمعات الريفية)، وأســـطورة «التطابق الحتمي» (في المجتمع الريفي). بينما بالغوا بلا شك في التضاد بين التعقيد الحضري والبســـاطة الريفية (المفترضـــة)، أثبتت بضع وجهات نظر أصيلة لمدرسة شيكاغو لتكون دائمة القيمة في دراسة العرقية: أظهروا أن العلاقات العرقية سلســـة وقابلة للتفاوض، أن أهميتها تتباين حســـب الظروف، وأنه، بالنسبة لكل مزاعمهم فيما يتعلق بالأصالة والجذور الثقافية، يمكن للهويات العرقية أن يتم التلاعب بها بصورة واعية وأن تســـتثمر في مجال المنافســـة الاقتصاديـــة في المجتمعات الحديثة. بدأ التيار المعروف بالتفاعلية الرمزية في الدراســـات العرقية الأمريكية (كما في علم الاجتماع على وجه العموم) (غانز، 1979) من قبل مدرســـة شـــيكاغو. كما ســـيكون واضحا الآن، فإن النتائج التي كانت وبدرجة كبيرة منسجمة مع مدرسة شيكاغو ظهرت كذلك، بعد فتـــرة قصيرة، من الدراســـات الأنثروبولوجية لـــ «القبلية» والعلاقات المتداخلة في جنوب أفريقيا الآخذة في التمدن.

إيصال الاختلاف الثقافي

قد تكون الاتصالات فيما بين الجماعات التي تؤلف العرقية قد تسببت من خلال عوامل متنوعة، فيما بينها نمو الســـكان، إقامة تقنيات الاتصال الحديـــث التي تســـهل التجـــارة، إدمـــاج الجماعات الجديدة فـــي النظام الرأســـمالي للإنتاج والتبادل، التغير السياســـي الـــذي يدمج الجماعات الجديدة في نظام سياسي واحد، و/أو الهجرة.

في الثلاثينيات، كان هناك طلب متنام على العمالة في مناجم النحاس في جزء من روديسيا الشمالية (زامبيا اليوم) معروف بحزام النحاس. حث هذا تدفق الهجرة من المناطق الريفية إلى بلدات المناجم، واستقر العمال في ثكنات كبيرة. كانت هناك بضعة تغيرات مهمة في الوضع الاجتماعي لهؤلاء العمال. كانوا يعملون حتى وقت قريب فلاحين على مستوى الكفاف في القرى الريفية، أصبحوا الآن عمالا مأجورين في البلدات ذات الاقتصاد المالي على نحو سائد. في معظم الحالات، قام تنظيمهم الاجتماعي في السابق على أساس القرابة، الآن أصبحوا مربوطين بمشروع المنجم بعقود عمل فردية. عاش معظم العمال وحدهم في الثكنات. إذا كانوا متزوجين، تركوا عوائلهم خلفهم بالقرية، على الأقل في المراحل المبكرة. أخيرا، أصبحوا جزءا من نظام اجتماعي أوسع بكثير وأكثر تعقيدا مما كان سائدا في السابق. فيما كان القرويون مكتفين ذاتيا وكانت لديهم اتصالات متقطعة بأعضاء جماعات عرقية أخرى، أصبحوا كسكان بلدات في تفاعل مستمر مع عدد كبير من الأفراد من جماعات عرقية أخرى غير جماعتهم هم. شاركوا الآخرين بسكنهم، بأماكن عملهم ونشاطاتهم الترفيهية. في بعض البلدات، تم تمثيل العشرات من «القبائل».

تم التحقق من عملية التمدن هذه من قبل الأنثروبولوجيين العاملين في معهد رودس. لفنغستون في لوساكا، روديسيا الشمالية، عاصمة زامبيا اليوم. كان من بين أبرز هؤلاء الأنثروبولوجيين غودفري ولسون، ماكس غلكمان، جي كلايد ميتشل وأي أل إيبستاين. تعرف هذه الجماعة اليوم باسم مدرسة مانشستر بسبب الروابط الأخيرة لأعضائها بجامعة مانشستر. ركزت بعض دراساتهم، من ضمنها «مقالة حول اقتصاديات التفكيك القبلي» لولسون (جي ولسون، 1941 . 2)، بصورة تكاد تكون استثنائية على التغير، فيما نظر آخرون، مثل كتيب ميتشل الصغير «رقصة الكاليلا» (ميتشل، 1956)، على العلاقة بين التغير الاجتماعي والثقافي والاستمرارية. مؤخرا، أنتج جيمس فيرغسون (1999) إثنوغرافيا(*) محدثة لحزام النحاس، متعقبا التغيرات التاريخية عبر عقود من الزمن.

(*) أنثروبولوجيا وصفية.

فيما وصف ولســـون ما رأى كعملية للتفكيك القبلي، شدد ميتشل على أن شكل إعادة القبلية (ما يمكن أن ندعوه اليوم العرقية الحديثة) كان قد أخذ مكانه في بلدات المناجم.

علـــى الرغم من أن الجماعـــات القرابية و«القبائــل» كانت غير مهمة اقتصاديـــا بصورة نســـبية، تم التأكيد على عضويـــة الجماعة إلى حد أن تكون مفرطة فـــي الاتصال (كوفمان، 1959) في الطقوس العامة كما في التفاعل العرضـــي. يعني هذا أن العرقية كانت «تعرض» بصورة مقصودة. فـــي مواقف أخرى متعددة العرقيات قد تكـــون العرقية بدلا من ذلك دون مســـتوى الاتصال، مما يعني أن الفاعلين حاولوا التقليل من شأنـها حتـى لا تمثل جانبا مهما في تحديد موقف ما.

على الرغم من أن النـــاس في البلدات لم يكونوا منظمين اجتماعيا على امتـــداد خطوط قبلية أو عرقيـــة، فقد كبروا بوعي ذاتي قـــوي عن هويتهم العرقية في ظل هذه الظروف للاتصال المكثف مع الآخرين. لقد طوروا طرقا قياسية للتصرف في مواجهة بعضهم البعض، كيفوا أنفسهم وفقا لـ «خرائط» عرقيـــة، قد تكون غيـــر ضرورية تماما في وضع القريـــة، حيث تكون معظم اتصالات الفرد فيما بين جماعته العرقية. قام العديد من النظم الاجتماعية الفرعية التي تطورت في البيئـــة الحضرية، مثل النوادي وجماعات النظراء المتجمعين في ردهات تناول المشروبات، على العضوية العرقية.

يركـــز ميتشـــل (1956) على إحدى تلك المؤسســـات الجديدة، رقصة الكاليلا. كانت تؤدى كل عصر يوم أحد في لونشـــيا من قبل أعضاء ذكور من فئة البيســـا. كانـــوا يرتدون ثيابـــا حديثة، ولم تشـــكل الرقصة جزءا مـــن الذخيرة الفنيـــة الثقافية التقليدية للجماعة. مـــع ذلك، كانت رقصة الكاليلا والأغاني المرافقة لها معالم جلية وواضحة للعيان لهوية الجماعة: ســـفهت معظم الأغاني الجماعات الأخرى وأطرت على وطن البيسا. أدت الجماعات الأخـــرى فعاليات مماثلة. بهذه الطريقة تم تأســـيس الهويات الاجتماعيـــة للناس والتأكيد عليهـــا بطريقة مبـــرزة. كان يمكن لمثل هذه الطقوس في وضع القرية أن تكون غير ضرورية، نظرا لأن السكان يعرفون أحدهم الآخر وبسبب أن القرى كانت كقاعدة أحادية العرقية.

الصور النمطية (القالبية)

في منطقة حــزام النحاس، تم إيصال الاختلافات العرقية في ظروف خاصة كذلك. عندما يتقابل فردان للمرة الأولى، فإن أولى المعلومات التي يمكن أن يجمعها أحدهما عن الآخر هي العضوية العرقية. عندما تؤسس هذه الحقيقة فإنهما يعرفان كيف يتصرفان كل منهما نحو الآخر، من حيث إن هناك علاقات قياســية بين الجماعات. لدى بعض الجماعات علاقات «وديــة»، لدى البعض الآخر علاقــات «عدائية»، آخــرون لديهم علاقات «طريفــة». إذا مــا عرف الفرد الهوية العرقية لأحد مــا، له أن يعرف نوع الســلوك الذي يكون مناســبا معه. لدى أعضاء كل جماعة مفاهيم معينة حول عيــوب وفضائل الآخرين، وهذه المفاهيم كانت قد فوهت وبرزت في الطقوس العامة مثل رقصة الكاليلا.

عندما تصبح مثل هذه المفاهيــم جزءا لا يتجزأ من «المعرفة الثقافية» لجماعــة وبالتالي تقود بصورة منتظمة وتنبؤيــة إلى حد ما علاقاتهم مع الآخرين، يمكننا أن نصفها كقوالب عرقية. يشرح ميتشل:

> يعرض ســكان البلدات أصلهــم العرقي من خلال اللغة التي يتكلمون بهــا وطريقة حياتهم على وجه العموم. يمكّن هــذا أعضاء جماعــات قبلية أخرى علــى الفور من وضع جيرانهــم ومعارفهم في الفئات التي تحدد نمط الســلوك تجاههم. بالنسبة للأفارقة في حزام النحاس فإن «القبيلة» هي الفئة الرئيســية للتفاعل الاجتماعي، أي أنها الخاصية الأولــى ذات المغزى التي يتفاعل فيهــا أي أفريقي مع آخر (ميتشل، 1956 : 32)

غالبــا ما يشــار إلــى الصــور النمطيــة (Stereotypes) بالصلة مع العنصرية والتمييز، حتى يبرر، على سبيل المثال، الأمريكان البيض التمييز ضد السود من خلال الإشارة إلى «كسلهم وغرابة أطوارهم». تميل الصور النمطيــة إلى أن تكون انتقاصيــة إلى حد ما، رغم أن هذه لا تكون الحالة بالضــرورة. لدى العديد من الأوروبيين صور نمطية إيجابية لـ «الشــعوب البدائية»، مجادلين أن نوعية حياتهــم أعلى من حياتهم هم (الأوروبيين).

إذا ما استخدم تحليليا في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإن مفهوم الصورة النمطية يشـير إلى الابتكار والتطبيق الثابت للمفاهيم القياسـية للتمايز الثقافـي لجماعة ما. تحمل الصور النمطية مـن قبل الجماعات المهيمنة كما تحمل من قبل الجماعات المهيمن عليها، وهي منتشرة على نطاق واسع فـي المجتمعات ذات الفروق المهمة في مسـتوى القـوة كما في المجتمعات حيث يكـون هناك توازن فـج بالقوة بين الجماعـات العرقية. في معظم المجتمعـات التعددية، توجد القوالب العرقيـة، رغم أنه يوجد دائما أفراد ممن لا يحملون مثل هذه الصور النمطية. كما أن هناك أفرادا ممن يعترف بهم على أنهم «استثناءات».

في مجتمع الموريشـيوس، جزيرة المحيط الهندي متعددة الأعراق، فإن كل السـكان ممـن يزيدون بقليل على المليون نسـمة يتألفون من أسـلاف المهاجريـن الذيـن وصلوا في موجات متعاقبة منذ الاسـتعمار الفرنسـي العـام 1715. أكثر الفئـات العرقية أهميـة هي الهنود والمسـلمين (ذوو الأصـول الهندية)، الكريولي (المتحدرون بدرجـة كبيرة من أصول أفريقية ومالاغاشية (*)، الملونون (أصل مختلط)، الموريشيون الصينيون (ذوو الأصل الصيني) والفرانكوموريشيون (ذوو الأصول الفرنسية، والبريطانية). تميل الجماعة إلى أن يكون لديها صور نمطية للجماعات الاخرى الآخر ولنفسها (إيركسـن، 1988، 1998 انظر كذلك بوسـويل، 2006). توجز أكثر هذه القوالب أهمية في الشكل رقم 1.2.

الصور النمطية المحمولة من قبل الآخرين

الكريوليون	كسول، مرح، لا مبالٍ
الهنود	بخيل، غير أمين، دؤوب
المسلمون	متدين، متطرف، غير اجتماعي
الموريشيون الصينيون	جشع، كادح
الفرانكوموريشيون	متعجرف، منحط، غير ديموقراطي
الملونون	ذكي، مغرور، طموح جدا

(*) من مدغشقر [المحررة].

الصور النمطية للذات

الكريوليون	محب للمتعة، جياش العاطفة، ودود
الهنود	حساس، يهتم بعائلته
المسلمون	أعضاء ثقافة فخورة وآخذة بالتوسع
الموريشيون الصينيون	ذكي، كادح
الفرانكوموريشيون	«موريشي حقيقي»، نزيه
الملونون	«موريشي حقيقي»، ذكي

الجدول (2 – 1): القوالب العرقية الموريشية (*)

هنـــا، علينا أن نضع فـــي البال أن العلاقات الواقعيـــة ما بين الجماعات العرقيـــة قد تتباين جدا عـــن الصور النمطية كما تقدم فـــي المحادثات، من حيث إنه قد يكون هناك تعارض بين ما يقوله الناس وما يفعلونه. في دراســـة مشـــهورة للعلاقة بين المواقـــف والأفعال في الولايات المتحـــدة، تجول لابيير (1934) في الســـاحل الغربـــي الأمريكي برفقة زوجـــين صينيين وزار عددا كبيرا من المطاعم والفنادق معهما. رفضت طلباتهم للخدمة مرة واحدة فقط. عندها أرسل لابيير استمارة اســـتبيان إلى أصحاب المؤسسات، سائلا إياهم مـــا إذا كانوا يقبلون «أعضاء من العنصر الصينـــي» كضيوف؟ أكدت الغالبية العظمى من هؤلاء أنهم لا يودون ذلك.

لا تحتاج الصور النمطية إلى أن تشـــير إلى الحقيقة الاجتماعية، وهـي لا تعطـــي بالضرورة تلميحات دقيقة لما يفعله الناس بالواقع. وعليه، يجب علينا أن نتأمل في أسباب واستخدامات القوالب.

أولا وقبل أي شيء، في الموريشيوس كما في حزام النحاس، تساعد الصور النمطية الفرد على أن يخلق نظاما في عالم اجتماعي معقد على نحو موجع. إنها تجعل من الممكن أن يقســـم العالم الاجتماعي في نوعين من الناس، توفر معيارا بسيطا لمثل هذا التصنيف. إنها تعطي الفرد انطباعا أنه يفهم المجتمع.

(*) المصدر: إريكسن، 1988.

ثانيا، يمكن للصور النمطية أن تبرر الامتيازات والاختلافات بالوصول إلى موارد المجتمع. على العكس من ذلك، قد تخفف القوالب السلبية الموجهة نحو الجماعة الحاكمة من الشعور بانعدام القوة والاستسلام: يمكن أن ينظر اليها كانتقام رمزي للشعور بالدوس بالأقدام.

ثالثا، الصور النمطية حاسمة في تعريف حدود جماعة الفرد نفسه. إنها تعلم الفرد بالفضائل لجماعته هو والعيوب في الجماعات الأخرى، وبالتالي فإنها تؤدي غرضا لتبرير التفكير في «أنني سين ولست صاد». في الغالبية العظمى من الحالات تنطوي الصور النمطية، بطريقة أو بأخرى، على تفوق جماعة الفرد. ومع ذلك، هناك كذلك أقليات ممن لديهم صور نمطية سلبية على نحو كبير لأنفسهم وأخرى إيجابية للجماعة المهيمنة.

يمكن للصور النمطية أحيانا أن تؤدي وظيفة التنبؤات المشبعة ذاتيا. يمكن لجماعة مهيمنة أن تثير البيئة الفكرية لجماعة مهيمن عليها من خلال إخبارهم على نحو منهجي أنهم ذوو مكانة متدنية. هناك، بالطبع، العديد من الصور النمطية تنقصها الحقيقة أو أنها كاذبة تماما، كما في الأفكار المحمولة من قبل العديد من الأفارقة وآخرين التي تنطوي على أن جيرانهم من آكلي لحوم البشر (آرينس، 1978).

أخيرا، يمكن للصور النمطية أن تكون غامضة أخلاقيا وقابلة للتفنيد من قبل مختلف الأطراف. في الموريشيوس، غالبا ما يقال «إذا كان الكريولي يملك عشر روبيات، فإنه سينفق خمس عشرة، لكن إذا كان الهندي يملك عشر روبيات، فإنه ينفق سبعا ويدخر الباقي». تستحضر هذه المقولة أحيانا من قبل الكريوليين وكذلك الهنود كدليل على التفوق الأخلاقي لجماعتهم هم.

الخاصية الأخلاقية للصور النمطية ليست النقطة الرئيسية هنا. بدلا من ذلك، ينبغي أن نشدد على أن الصور النمطية تسهم بتحديد جماعة الفرد نفسه بالعلاقة مع آخرين من خلال تزويده بـ «خارطة» مرتبة للعالم الاجتماعي، وأنها يمكن أن تبرر الاختلافات المنهجية في الوصول إلى الموارد.

التصنيفات الشعبية والمسافة الاجتماعية

كما لوحظ أعلاه، مالت التجمعات غير الرسمية في حزام النحاس إلى أن تقوم على العضوية العرقية. مثلا، اختارت الأغلبية العظمى لسكان البلدة رفقاء للشرب من «قبيلتهم» هم أو فئتهم العرقية. في الثكنات، فضلوا أن يكون شريكهم في الغرفة من جماعتهم هم. على أية حال، إذا لم يكن ذلك ممكنا فإنهم يفضلون أن يشتركوا بغرفتهم مع أناس يرون أنهم قريبون منهم وليس مع أناس يرون أنهم على مسافة بعيدة منهم (ميتشل، 1974). يلاحظ ميتشل، أن إدراكات المسافة، جمعت معايير ثقافية وجغرافية حتى، على سبيل المثال، ترتب الشعوب ذات النظام الأمي (ذي علاقة بالأم) من الشمال الشعوب الأخرى ذات النظام الأمي من الشمال كما لو كانوا الأقرب إلى أنفسهم. في مسح اجتماعي كبير لسكان البلدات (والذي ربما كان منحازا للذكور)، استخدم ميتشل ومساعديه الميزان التالي لـ «مراحل المسافة الاجتماعية أو القرب الاجتماعي»:

1 - يمكن أن أقبله لقرابة قريبة من خلال الزواج.
2 - يمكن أن أشاركه بوجبة غداء.
3 - يمكن أن أعمل معه.
4 - يمكن أن أدعه يعيش في الجوار في قريتي.
5 - يمكن أن أدعه يستقر في منطقتي القبلية.
6 - يمكن أن أدعه كزائر فقط في منطقتي القبلية.
7 - يمكن أن أقصيه من منطقتي القبلية.

(ميتشل، 1956: 23) [2].

على أساس مثل هذه الادراكات للمسافة الاجتماعية، طور سكان المدن - وأعادوا تأكيد، من خلال التفاعل - نظاما للتصنيف الاجتماعي حيث لا يميز الفرد بين «نحن» و«هم»، وإنما حيثما تكون هناك درجات متنوعة لادماج وإقصاء الجماعة. بكلمات أخرى، كان هناك جماعات «نحن» و«هم» مختلفة. اعتمادا على الظرف، يمكن أن تفعل مستويات مختلفة

لعضويـــة الجماعة. مثلا، على صعيد السياســـة المحلية يمكن أن يتصرف الفرد كعضو في جماعة أكبر من تلك فيما يتعلق بقضايا الزواج.

تقصيـــت وظيفية التصنيـــف العرقي في الموريشـــيوس، والتي تعترف رســـميا بأربعـــة «مجتمعات محليـــة» عرقية، بمعنى أن نقول، أن دســـتور موريشـــيوس يعترف بأربع جماعات: الهنود (52%)، المســـلمون (16%)، الصينيون الموريشيون أو الصينيون (3%) و«عامة السكان» (29%). عامة الســـكان هم بقايا الفئة التي تضم أفارقة، أوروبيين وذوي أصول مختلطة. كلهـــم كاثوليك تقريبا، لكنهم لا يعتبرون أنفســـهم جماعة عرقية. نادرا ما يتزوجون فيما بينهم ولا يصوتون معا في الانتخابات. زد على ذلك، يترشح من ذلك أن «الهنود» لا يمكن أن يعتبروا جماعة عرقية كذلك، وخاصة من حيث إن هذه الفئة تتضمن كلتا الجماعتين البهارا من شـــمال الهند (أكثر الشـــرائح عددا) وحصة عادلة من التاميـــل والتيلوغوس، ممن لا يعرفون أنفســـهم كأعضاء لنفس الجماعة العرقية، والذين شـــكلوا أحيانا أحزابا سياسية خاصة بهم.

إن مـــن المســـتحيل أن نخبر بصورة مســـتقيمة ومباشـــرة كم عدد الجماعات التي توجد في الموريشيوس. يتم إيصال الاختلافات الثقافية بظروف متنوعة، ولكنها لا تشير دائما إلى ذات التمايزات الاجتماعية. الهندي الموريشـــي، على ســـبيل المثال، يمكن أن يجبر أدبيا على الزواج على مســـتوى الطائفة، ولكنه عادة يصوت للحزب الذي يمثل كل الهنود (الشـــماليين). أضف إلى ذلك، تصنع التمايزات بـــين الجماعات التي يكـــون وجودها متجاهـــلا من قبل الموريشـــيين الآخريـــن، كما عندما يميـــز الكريولي بين الرودرايغوس (من التبعية الموريشـــية، رودرايغوس) والكريولـــي الموريشـــي. بالمثل، التاميلي الموريشـــي يمكـــن أن يميز بين التاميل الحضريـــين والتاميل الريفيين، أحيانا إلى المدى الذي يحد من الزيجـــات فيما بـــين الجماعات، ولكن مثل هـــذا التمايز لا يعرف على نطاق واســـع خارج «المجتمع المحلي للتاميل». بالنسبة للسؤال «ما عدد الجمعات العرقية التي توجد في الموريشـــيوس؟»، إذن، فإننا نجيب بأن ذلك يعتمد على الظرف.

كقاعـدة عامة، فإن التصنيفات الشـعبية العرقية هي بأكثر تفاصيلها دقة أقرب إلى الفاعل. بالنسـبة للفرانكوموريشي الأبيض، لا عواقب من عدم تزاوج المسلمين الشيعة والسنة، أو أن هناك القليل من الولاء السياسي بين الماراثيس والبهارا (كليهما هندي). بالنسـبة للوكلاء أنفسهم، فإن مثل هذه التمايزات قـد تكون ذات أهمية عظيمة في القضايا العملية كما في القضايا ذات الصلة بالهوية وتعريف الذات بالعلاقة بالآخرين.

التغاير والتوافق

شـدد العديد من دراسات العرقية على التمايز النسبي للجماعات العرقيـة. غالبا ما تؤخذ كمسـلمات فكرة أن الجماعات في النسـق الاجتماعـي التعـددي تبقى بعيـدة ومختلفة في معظـم الاعتبارات، وقـد ركز عدد كبيـر من الدراسـات على الطرق التـي تحافظ فيها الجماعات على أن تبقى منفصلة (انظر الفصل الثالث). مع ذلك، بما أن العرقيـة تكون جانبا للعلاقة، فإنه يمكننا أن نؤكد بالتسـاوي على الاتصال المتبـادل والجانب الإدماجي. كان قد تم التشـديد على هذا إلـى حد ما في الدراسـة المبكرة لفردريك بارث لـ «المشـكاة» العرقية في سـوات، حيث كان قد استخدم المجاز البيولوجي للتعايش المشترك لوصف علاقـات الجماعة (بارث، 1956)، وكانـت نقطة مركزية في مدرسـة شيكاغو (على سـبيل المثال ورث، 1956 [1928]) من حيث إن درجـة العزلة تنوعت في العلاقات فيما بين الجماعات. أظهر بارث كيف أن الجماعات العرقية الثلاث لوادي سـوات (شـمال باكستان)، الباثانيون، الكوهسـتانيون والغيوجاريون تكيفت اقتصاديا ليس فقط مع البيئة الطبيعية وإنما كذلك مع الجانب الإنساني لبيئتها، بمعنى أن نقـول، لأحداها تجاه الآخريين. طـوروا الاعتماد المتبادل تدريجيا من خلال التجارة، وتبادل الضروريات والخدمات التي يتخصص كل واحد منها بتجهيزها. اعتمدت الحركة الموسمية لغيوجار الجبال، مثلا، على الأراضي المنخفضة للباثان من أجل الحصول على العلف، فيما اشترى الباثان منتجات الألبان من الغيوجار.

في دراسات هارالد آيدم (1971) للسيمي في النرويج الشمالية، توصف عمليات الملائمة ما بين العرقية بتفاصيل عظيمة على مستوى التفاعل. يظهر آيدم كيف أن القالبية يمكن أن تتداخل في التفاعل مع الذخيرة الفنية الثقافية المشترك بها . فعلا، من حيث إن كلا الجانبين من المحتمل أن يكونا مكونات ضرورية لنسق مستقر للعلاقات التفاعلية ما بين الجماعات العرقية.

تثبت وتقوى عضوية الجماعة والولاءات من خلال القالبية ووضوح منطقة الصراع أو المنافسة بين السيمي والنرويجيين. يمكن أن تسمى عملية ترسيم الحدود هذه التضاد، أو كما في مصطلحات آيدم، «الصيرورة الثنائية».

ولكن، لكي يأخذ التفاعل فيما بين الجماعات العرقية مكانه على الإطلاق، يجب أن يكون هناك تعارف متبادل كامن في عملية إيصال الاختلافات الثقافية. فيما عدا ذلك، فإن الهوية العرقية لأحد الأطراف على الأقل ستهمل بالضرورة وتكون غير قادرة على الاتصال في ظرف التفاعل. يمكن أن يسمى مثل هذا الاعتراف بالاختلافات توافق (يستخدم آيدم مصطلح «التكاملية»). هنا، يعتبر إيصال الاختلافات الثقافية من خلال العرقية حقيقة وغالبا ما يعد رصيدا. بينما يعبر التغاير جوهريا عن نوع علاقات الـ «نحن». و«هم»، يمكن أن يوصف التوافق كنوع لعملية نحن - أنتم. عندما يدخل الفرد في علاقة ما بين عرقية، فإن من الضروري أن يؤسس حقلا للتكاملية. ويمكن أن يكون هذا لغة مشتركة تمكن التفاعل من الحدوث.

بالعلاقة مع القوة، يمكن أن يؤدي التوافق إلى نتيجتين متعاكستين. قد تحاول حركات السكان المحليين والأقليات الأخرى التي تسعى إلى تحقيق الاعتراف بها إلى أن تؤسس الآيديولوجيا التكاملية من أجل أن تكون قادرة على التفاوض على قدم المساواة مع الأغلبية. من الناحية الأخرى، قد تتكلم الجماعات المهيمنة كذلك عن التكاملية من أجل أن تبرر الاستغلال والتمييز ضد الأقليات. قد يكون هذا ذي صلة بالمجتمعات ذات التقسيم العرقي للعمل، حيث، على سبيل المثال، تنفذ جماعات عرقية معينة معظم

العمـــل اليدوي قليل الأجر. في مثل هذه الظروف، قد تشـــدد الجماعات المهيمنة أنها «طبيعة» أعضاء الجماعة «ســـين» أن تقوم بعمل يدوي، وأنهم «غير مناسبين» - بالطبيعة أو بالثقافة - لأن يقوموا بأعمال مرموقة. يعطي نظام الفصل العنصري الســـابق في جنوب أفريقيا هذا النوع من مراتبية التكاملية، كما فعلت العلاقـــات العنصرية في الولايات المتحدة قبل حركة الحقوق المدنية. المقارنة مع دراسات الجندر جلية هنا، تميل الأيديولوجيات الذكورية (أو المرتكزة ذكوريا) للجندر إلى تبرير خضوع النســـاء من خلال الإشارة إلى مثل التكاملية.

النقطة المهمة التي تم إظهارها في المناقشة السابقة هي أن العلاقات ما بين الجماعات العرقية ليســـت نزاعية بالضرورة. على الرغم من أن هناك تعارضات متكررة للقوة (في وادي ســـوات، الباثـــان هم الجماعة المهيمنة بوضـــوح)، قد تقوم أنســـاق الاتصال ما بين العرقيـــة و/أو التبادل بصورة جيـــدة جدا على التعاون والاعتراف المتبـــادل. في الحقيقة، إذا كان هناك القليل من التكاملية في العلاقات ما بين الجماعات العرقية، سيكون هناك عادة ميل نحو التحول بالهوية أو الاســـتيعاب فيمـــا بين أعضاء الجماعة الأضعف. باختصار: تمنح العرقية تأسيس كلا المتعاكستين «نحن» . و«هم» (التغاير) وحقلا مشتركا للخطاب والتفاعل ما بين العرقيات (التوافق).

الوصمة العرقية

علـــى الرغـــم من أنها نـــادرا ما أعطيـــت مكانا مركزيا في الدراســـة الأنثروبولوجيـــة للعرقيـــة (فـــي مقابل التقليد السوســـيولوجي لدراســـة «العلاقـــات العنصريـــة»)، فإنها حقيقـــة أن العديد مـــن العلاقات ما بين الجماعات العرقية هي إلى درجـــة كبيرة غير منظمة فيما يتعلق بمصادر الوصول إلى القوة السياســـية والموارد الاقتصادية. يبدو إذن مناســـبا في هذه اللحظة عرض العلاقة ما بين العرقية والتي تميزت لقرون من الزمن بجوانب مراتبية (هيراركية) على نحو واضح.

علـــى الضد من رعاة الســـيمي من الجبال الجرداء في إســـكندنافيا الشمالية، فإن ســـيمي ساحل القطب الشـــمالي النرويجي ليسوا بمربي

أغنام ومعز. مثل النرويجيين الذين يعيشـــون في المنطقة نفســها، فإنهم يحصلون على معيشـــتهم من الصيد والزراعة الهامشـــية. كان الشـــعبان ولايزالان على اتصال لعديد من القرون. إنهم يحتلون المشكاة الاقتصادية نفسها، ويعيشون في ذات النوع من البيوت، يلبسون ذات النوع من الملابس ويدينون بذات الدين البروتستانتي. حال الوصول إلى أحد هذه المجتمعات المحلية المختلطة، بحث آيدم (1969، 1971) عبثا عن الســـمات الثقافية المميزة للســـيمي عن النرويجيين. خلال الأشـــهر الأولـــى لعمله الحقلي، تحمل الســـكان المحليون الكثير من الجهد ليتباهـــوا بنرويجيتهم. تكلموا دائمـــا باللهجة المحليـــة النرويجية. كان لدى ربات البيـــوت ما بدا لآيدم «هوســـا بالنظافة». (اعتبـــر النرويجيون انعدام النظافـــة عيبا نموذجيا للســـيمي). على الســـطح، لم يكن هناك ســـيمي في المجتمع المحلي. مع ذلـــك، على الرغم من أن هناك «افتقاد مســـرف» لـ «الســـمات الثقافية المتعاكســـة» بين... «السيميي» والنرويجيين... فإن هذه العلامات العرقية تلحـــق بالمجتمعات المحلية كما تلحق بالعوائل والأشـــخاص الأفراد، وهي تستخدم يوميا (آيدم، 1971: 51).

تدريجيا أخذ بعض مخبري آيدم إلى مواضع الثقة لديهم، مدركين أنه، كجنوبي وشـــخص غير اعتيادي، ليس لديه وتد في النســـق المحلي ما بين الجماعات العرقية. فيما بدأ يعرفهم على نحو أفضل، تبين أن العديد من السكان المحليين تكلموا اللغة الساماوية طبقا لما اعتادوا عليه (وهي لغة لا صلة لها بالنرويجية) في المنزل. في الحقيقة، فإن أغلبية ســـكان الفجورد كانوا ســـاماويين. مع ذلك، كان من المســـتحيل جر الســـكان إلى محادثات حـــول العرقية في الأماكن العامة. في مثل هذه الظروف، في محل أو على رصيف الميـــناء مثلا، يتصرف الناس دائما على نحو نرويجي واضح. إنهم يتكلمون النرويجية بالتأكيد في مثل هذه الظروف.

في هذا الجزء من البلاد كان السيميي هم الطرف الأضعف في علاقة الراعـــي - الزبون، واعتبروا لقرون بدائيـــين، متخلفين، أغبياء وقذرين من قبل النرويجيين المهيمنين. بالتالي، فإن الهوية العرقية للسيمي على الدوام قليلـــة الاتصال في الظـــروف العامة. على العكس مـــن ذلك، فإن تمكنهم

من الثقافة الحديثة النرويجية يعتبر مفرطا في الاتصال على نحو قوي، لقد قدموا أنفسهم للآخرين كنرويجيين. أصبحت هوية السيمي نوعا من السر. مع ذلك، عرف كل فرد في المجتمع المحلي من هو السيمي «بحق» ومن هو غير ذلك. لذلك فإن تغيرا كليا بالهوية كان مستحيلا تقريبا على المدى القصير (قل، ضمن حياة الفرد)، حتى إذا ما كان هناك القليل من «الاختلافات الثقافية الموضوعية» بين السيمي والنرويجيين. بما أنها كانت مرتبطة بسمات للشخصية غير مرغوب بها وغير قابلة للتغيير افتراضا، يمكن لهوية السيمي أن توصف على أنها هوية ذات وصمة. يستتبع أن يكون الواحد معروفا على أنه سيمي أن يعتبر دونيا بالنسبة للنرويجيين، وهذا، بالطبع، كان السبب الرئيس لاعتبار كون هوية السيمي قليلة الاتصال. زد على ذلك، اتفق العديد من السيمي أنفسهم مع وجهة النظر المهيمنة، الانتقاصية لثقافة السيمي، ورفضوا أن يعلموا أولادهم السيمي. هذا النوع من الاحتقار الذاتي خاصية مميزة للجماعات عديمة القوة في السياقات الاجتماعية متعددة العرقيات.

منذ الخمسينيات، مر سيمي الجبال عبر عملية الإدماج العرقي: نظموا أنفسهم سياسيا على أسس عرقية. بدلا من ذلك تحرك سكان السيمي الساحليين نحو الاستيعاب، فاقدين بصورة تدريجية علامتهم في التمايز ومندمجين مع الأغلبية. أخيرا، بدا وقت قيام آيدم بعمله الحقلي، أن سلالة هؤلاء السيمي يمكن أن يكونوا نرويجيين، فقط مثل سكان العديد من مجتمعات الصيد المحلية على هذا الساحل، الذين كانوا في السابق سيمي ولكنهم الآن - بعد أجيال من «النروجة» الثقافية - يعتبرون نرويجيين. هذا النوع من العمليات شائع جدا فيما بين الأقليات المميز ضدها، ولكنها تفترض مسبقا أن هناك إمكانية حقيقية عملية لرفع الوصمة المفروضة من قبل السكان المهيمنين. إذا، على سبيل المثال، ما كان السيمي مختلفين جدا من النواحي الفسيولوجية عن النرويجيين، فمن المحتمل أن تكون عملية الاستيعاب أكثر صعوبة.

مع ذلك، ينبغي ملاحظة أن العديد من السيمي الساحليين بقوا «منقسمين» بين الهوية النرويجية وهوية السيمي بطريقة إشكالية. مطلعين

على سلالة نسبهم كسيمي وحقيقة أن أجدادهم (وأحيانا آباءهم) كان لديهم طريقة في الحياة متميزة جدا عن طريقة النرويجي، فإن العديدين منهم يشعرون بالتعلق بهويتهم كسيمي على الرغم من المكانة المتدنية لها. في مناطق أخرى للسيمي كان هناك في الحقيقة والواقع حركة بعث قوية للسيمي في السنوات الأخيرة، مظهرة فضائل هوية السيمي بطريقة تذكر بحركة «الأسود جميل» في الولايات المتحدة.

التفاوض على الهوية

لاحت وجهة نظر مهمة من دراسات حزام النحاس في كتاب «الإيكولوجيا الحضرية» لروبرت بارك، وهي أن العرقية والهويات الاجتماعية على وجه العموم نسبية والى حد ما ظرفية. كما يكتب ميتشل، يمكن لفرد أن يتصرف كـ «قبلي» في بعض الظروف وكـ «ابن مدينة» في أخرى (ميتشل، 1966). ينبغي لهذه الحقيقة أن تذكرنا بأنه حتى في المجتمعات متعددة العرقيات النموذجية حيث تثابر الاختلافات الثقافية على الظهور، فإن هناك العديد من الظروف التي لا تهم فيها العرقية. يصح هذا ليس فقط في العلاقات داخل الجماعة العرقية، إنما كذلك في العلاقات داخل الجماعات العرقية. غالبا ما يتقابل الموريشيون الهنود والكريوليون دون الإشارة ضمنا أو بصورة واضحة إلى هوياتهم العرقية، على سبيل المثال، حيث يحدد الظرف من خلال مكاناتهم كزملاء أو شركاء عمل.

تشير المادة من حزام النحاس والموريشيوس كذلك إلى أن محيط فئة الـ «نحن» قد يتوسع ويضيق وفقا للظرف. في الانتخابات العامة في المورشيوس قد يعرف الفرد نفسه بالمجتمع المحلي للهنود على نطاق واسع، وعند البحث عن عمل فإن الجماعة القرابية الممتدة قد تكون ذات الصلة، وعندما يكون أو تكون هي بالخارج قد يأخذان هوية كونهما موريشيين ببساطة، حتى إلى حد الشعور بكونهما أقرب إلى الموريشيين المسيحيين والمسلمين مما هما إلى الهنود من الهند (إريكسن، 1992أ: فصل 9، 1998). بالمثل، تكون الهوية الإسكندنافية على أقواها عندما يقابل الإسكندنافي أناسا من البلدان الإسكندنافية المجاورة بالخارج. في

معظم الحالات الأخرى فإن الهوية لا تفعل: لا يبدو أنها ذات صلة بتعريف الظـــروف الاجتماعيـــة. بكلمات أخرى، لدى الأفـــراد العديد من المكانات والعديد من الهويات المحتملة، والســـؤال الميدانـــي هو «متى وكيف تصبح الهويات العرقية هي الأكثر صلة؟».

يمكن لسلاسة ونسبية الهوية هذه أن تدرس في تفاعل كتفاوض للهوية. تعطي رقصة الكاليلا مثلا على مثل هذا النوع من التفاوض، عندما يختلف الوكلاء حول التعريف بعلاقتهم. يصف ميتشل الظرف بهذه الطريقة:

> يشرب رجل وثلاث نساء البيرة في رواق البيرة معا. تعود إحدى النســـاء إلى قبيلة اللـــوزي. الرجل من قبيلة النغوني، بينما المرأتان الأخريان من قبيلة النديبيلي. فجأة تنتزع المرأة اللوزية قرشـــا منه، تقول، «ضيع الأجنبي ماله»، وتشـــتري بذلك كأسا من البيرة لنفسها. يسأل الرجل لماذا أخذت المال منـــه ويطالبها بإعادته إليه. تجيـــب أن هناك علاقة ظرافة بين قبيلتيهما وهي بالتالي موسومة بأخذ المال. ينكر الرجل أن مثـــل هذه العلاقـــة توجد بين القبيلتـــين. تبين فيما بعد أن هنـــاك علاقة ظرافة بين قبيلة اللـــوزي وقبيلة النديبيلي، وأن المـــرأة تعرف الرجل كونه نديبيلي «إلـــى حد ما». قبيلتا النغوني والنبيلي متقاربتان لغويا وجغرافيا. يصر الرجل أنه ليس نديبيلي إنما هـــو نغوني، ولكن المرأة لا تعيد ماله اليه.
> (ميتشل، 1956: 39 . 40)

في هذا الظرف، أصرت المرأة اللوزية أن النغوني كان لأســـباب عملية «نفس» النديبيلي ويمكن أن يتم التعامل معه بالتالي بطريقة قياســـية، فيما أصر الرجل أنه بالتأكيد لم يكن نديبيلي. تحدى مصداقية مدها التصنيفي لتضم النغوني في ذات الفئة العامة للنديبيلي. بالمثل، قد يشعر البراهميون اللندنيون بالاساءة إذا ما عوملوا، من قبل الإنجليز الأصليين، بذات الطريقة القياسية التي يعامل فيها البريطانيون السود من أصل جامايكي. في مثل هـــذا الظرف يمكن للبراهميين أن يتحدوا الفئة التصنيفية لـ «المهاجرين»، مصرين أن هناك اختلافات ذات صلة بين أنواع المهاجرين.

فـــي ظروف أخرى ما بين العرقيـــة حيث يتم التفاوض على الهوية، قد تكون القضية بدلا من ذلك ما إذا كانت أو لم تكن الهوية العرقية ذات صلة. على الرغم من أنه قد يكون صعبا أن نتجاهل البعد العرقي تماما في مثل هـــذه الأوضاع، فإنها يمكـــن في الغالب أن تكون كثيـــرة الاتصال أو قليلة الاتصال بدرجة مؤثرة. علـــى نحو ملحوظ، يمكن أن يكون أعضاء الفئات العرقية الموصومة وعديمة القوة مثل الســـيمي الســـاحليين ميالين بصورة اعتياديـــة إلى أن يقللوا مـــن أهمية العرقية في التفاعـــل مع النرويجيين المهيمنـــين. أو أنهم قـــد يحاولون، بمقاربة تفاوضية، أن يقدموا أنفســـهم كحملة للهوية النرويجية.

النقطـــة هنا أن العرقية يمكـــن أن تكون جانبا ســـائبا وغامضا للحياة الاجتماعيـــة، ويمكن أن يتم التلاعـــب بها بدرجة معتبرة مـــن قبل الوكلاء أنفســـهم. بالطبع، لا يمكـــن أن يتم التلاعب بالهويـــات العرقية بلا حدود، ولا يمكن للواحد أن ينســـب أي هوية إلى أحد ما من خلال الادعاء، قل، أن شـــخصا أيرلنديا هو جامايكي «بحق». يمكـــن للعرقية أن تكون ذات أهمية مختلفة في ظروف اجتماعية، وغالبا ما يقرر الوكلاء أنفسهم مغزاها.

العرقية من وجهة نظر الفرد

متى تكون العرقية مهمة؟ لقد تم تثبيت أن العرقية تظهر في ســـياقات اجتماعية عندما تقوم الاختلافات العرقية بـ «صنع اختلاف». لكن أي نوع للاختلاف؟ هذا سؤال معقد جدا نستطيع فقط أن نبدأ بتقصيه هنا.

فـــي مدن المناجم في حـــزام النحاس في الأربعينيات والخمســـينيات، لعبت العرقية دورا صغيرا إنما ليس بذي مغزى في تخصيص فرص العمل. على الرغم من أنه تم تشـــغيل العمال من قبل شـــركات المناجم، كان يمكن للناس أن يســـتخدموا شـــبكاتهم العرقية كمصادر للمعلومات والتوصيات عند البحث عن عمل. لايزال للتمايزات العرقية دور تلعبه في القضايا التي تخص الزواج. يروي ميتشـــل (1956) وإبستاين (1958، 1978، 1992) كذلك عن الظهور المتواضع لما يمكن أن يســـمى اليوم السياسات العرقية، رغـــم أن العرقية أو «القبليـــة» بقيت «جوهريا فئة للتفاعل في التعاشـــر

الاجتماعي التوافقي» «ولم تشكل الأساس لتنظيم الجماعات الاندماجية» (ميتشـــل، 1956 : 42). رغم ذلك، قد تحتــج الجماعات التي تتكلم نفس اللغة، على ســـبيل المثال، على أن الطقوس الكنســـية أديرت بلغة ليس لها صلة بلغتهم هم، وعليه فإن الهوية العرقية يمكن أن تؤدي الوظيفة سياسيا في ظروف معينة.

في الموريشـــيوس، والتي لديها تاريخ أطــول كمجتمع تعددي من حزام النحـــاس، يمكن للعضويـــة العرقية أن تكون مهمة بالنســـبة للأفراد بعدد مـــن الطرق. تم تخصيص فرص العمل تقليديا على أســـاس عرقي، عادة من خلال المعارف الشـــخصية أو القرابة. في العديد من الحالات، ترتبط الجمعيات والطوائف الدينية بشـــدة بالعضوية العرقية. تصبح السياســـة «عرقية» على نحو تفصيلي، ويميل الموريشيون إلى التصويت للأحزاب التي تمثل على نحو مزعوم مصالح «مجتمعهم المحلي». تميل نوادي الشباب إلى أن تكون عرقية أو دينية بالخاصية، وهذا غالبا ما يجعل الموريشيين يكونون الأصدقاء ويقابلون زوجات أو أزواجا مســـتقبليين. أصرت معظم العوائل بصـــورة تقليدية على أن يتزوج أولادهم ضمن «المجتمع المحلي». هذا يعني أن العضوية العرقية الموريشـــية يمكن أن تزود الناس بمعيشتهم، بأقرانهم، أصدقائهـــم ودينهم[3]. بالإضافة إلى ذلك، تقـــدم الهوية العرقية نوعا من التواصل مع الماضي والكرامة الشخصية. سينظر في هذا الجانب للعرقية على نحو أكثر قربا ابتداء من الفصل الرابع وما يليه.

مـــن أجل أن يكـــون للعضوية العرقية أهمية شـــخصية، فإنها يجب أن تزود الفرد بشيء ما يعتبره أو تعتبره ثمينا. مع ذلك، يجب علينا أن نشير إلى تحفظ واحـــد مهم: في بعض الحالات، تفـــرض الهويات العرقية من الخارج، من قبل الجماعات المهيمنة، على أولئك الذين لا يريدون العضوية في الجماعة التي تم تعيينهم فيها.

لعديد من الســـنوات، كافح علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية على فكرة أن التحديث ســـيرتفع بالنهاية ويقطـــع التمايزات العرقية. كان الجـــدل العام في أنـــه لم يعد مربحا دفع فاتـــورة التحالف مع الجماعات العرقية في المجتمعـــات الحديثة، الفرديـــة، والبيروقراطية، وأن عمليات

التحديث يمكن أن تقتطع الاختلافات الثقافية بين الجماعات. كانت هذه وجهة نظر ماكس فيبر. تكلم غودفري ولسون عن «تفكيك القبلية»، وفي دراسة لاحقة عن التحضر في جنوب أفريقيا، جادل فيليب ماير (1961) أن «الاتحادات العمالية تسمو فوق القبيلة» مجادلا بامتداد نفس الخطوط كما فعل بارك، الذي وصف ما رآه في عملية قدر الصهر (انظر بانك، 2009، من أجل تحديث لإثنوغرافيا جنوب أفريقيا).

هل تتفوق الاتحادات العمالية على القبائل؟ لم تثبت العرقية أنها مرنة في ظروف التغيير، لقد ظهرت غالبا بطرق قسرية قوية خلال عمليات التغيير التي اعتقد العديد أنها يمكن أن تذوي بعيدا. من الناحية الأخرى، لا شك أن المعنى وكذلك الشكل التنظيمي للعرقية يتغير مع جوانب أخرى للمجتمع. لمعرفة ما يحدث واقعيا بالنسبة للعرقية في سياق التغير الاجتماعي، يجب علينا إذن أن نضع السؤال بسياقات أكثر دقة بدلا من أن نسأل ما إذا كانت تختفي أو تبقى على ما هي عليه. اقترح ستيف فينتون (1999) تمايزا مفيدا بين العرقية الساخنة والعرقية الباردة، والتي تشير بدرجات متنوعة للأهمية الاجتماعية والكثافة الوجدانية. بجلاء، كان للوضع في رواندا أثناء المجازر العام 1994، حيث كان البقاء مشروطا بالهوية العرقية، القليل مما يشترك به مع الظرف في داكوتا الجنوبية، حيث الفلاحون من السلالة الإسكندنافية يحتفلون بين فترة وأخرى بثقافتهم الأصلية.

معايير للعرقية؟

قبل أن نستدير لننظر في ديناميات الجماعة العرقية وصيرورة الإدماج العرقي، يجب علينا أن نتساءل عن جوهر التصنيف والعضوية العرقية. بكلمات أخرى، ما المادة الخام للعرقية؟ كيف يمكن لبعض الفئات أن تعلم عرقية فيما لا يمكن فعل ذلك مع أخرى؟ لماذا بعض الطبقات الاجتماعية، أو سكان سوميرسيت، أو لأغراض تلك القضية أعضاء جمعية علمية خيالية، لا يعتبرون جماعات عرقية، بينما السيمي، البيسا، والكريولي الموريشي هم كذلك؟ كان من الشائع لفترة طويلة أن نعدل «الجماعات العرقية» إلى

«الجماعات الثقافية»، اعتبــرت أي فئة من الناس ممن كان لديهم «ثقافة مشتركة» جماعة عرقية. كما رأينا، أصبح من الصعب أن نبرر هذه المكانة. كما اكتشــف مويرمان خلال عمله الحقلي في تايلاند (مويرمان، 1965)، أن الاشتراك بالسمات الثقافية غالبا ما يعبر حدود الجماعة، وزيادة على ذلك، فإن الناس لا يشــتركون دائما بـ «سماتهم الثقافية» مع نفس الناس. قد يكون للفرد نفس اللغة كما بعض الناس، نفس الدين كما لبعض أولئك، وكذلك لبعض الآخرين، ونفس الإســتراتيجية الاقتصادية مع فئة مختلفة تماما من النــاس. بكلمات أخــرى، إن الحدود الثقافية ليســت واضحة المعالــم، ولا هي بالضرورة تتطابق مــع الحدود العرقية. وكما يعلق يوجين روزينــز: «هناك فرصة أكبــر في أن الفلمنكيين في بروكســيل، ممن كان عليهم أن يتكلموا الفرنسية، سيصبحون فلمنكيين «على نحو واع» أكثر من إخوتهم وأخواتهم العرقيين في المناطق الريفية المعزولة لغرب الفلاندير أو لمبرغ» (روزينز، 1989 : 12). مع هذه الملاحظة، فإننا نذكر كذلك بحقيقة أن العرقية هي جانب للعلاقة، وليســت خاصيــة ثقافية لجماعة. إذا كان الوضــع أحادي العرقية، فلا وجــود للعرقية بصورة مؤثرة، بما أنه لا أحد يقوم بايصال الاختلاف الثقافي.

إن مــن الواضح كذلك أن المعايير التي تكوّن العرقية تتباين. ســوف لن يوجد نفعا ببساطة أن نثبت أن الجماعة العرقية تتميز بثقافة مشتركة، أو حتى إلى درجة بـ «سمات مشتركة» ما، مثل دين مشترك، لغة و/ أو عادات. تســتحضر الحالة الموريشــية هذا بوضوح. من الجماعــات العرقية الأربع التي توجد بصورة شــرعية في الموريشــيوس، تعرف اثنتان منهم بالعلاقة مع الدين (الهنود والمسلمون)، واحدة بسياق جغرافي (الصينيون)، وواحدة كفئة مترسبة تحتوي أناسا بأصول لهم في فرنسا، أفريقيا و/ أو مدغشقر (عامة الســكان). تقريبا كل الأخيرين كاثوليك، ولكن هذا لا يمكن أن يكون معيــارا مميزا حيث إن معظم الصينيــين كاثوليك كذلك. القليل من أولئك الذين صنفوا كهنود كاثوليك كذلك.

تصارع العديد من الأنثروبولوجيين مع مشكلة المعايير لما هو عرقي ولما هو غير عرقي. أخذ أبنر كوهين (1974ب) موقفا متطرفا في الجدل على

أن سماســـرة البورصة اللندنيين قد يقال إنهم يؤلفون جماعة عرقية، إنهم أحاديون بدرجة كبيرة (في الأقل إلى الحد الذي يتزوجون فيه ضمن نفس طبقتهم) ولديهم هوية مشـــتركة. يود العديد من الأنثروبولوجيين الآخرين أن يحددوا المكانة العرقية بالنســـبة للجماعات بثبات أكثر جلاء من حيث الوقـــت، وهوية ثقافية أوضح، تقوم على قرابة متخيلة، وربما يؤكدون على أن الهوية العرقية تلتصق بالفرد، الذي لا يســـتطيع أن يخلص نفســـه منها بصورة تامة (بارث، 1969أ). المشـــكلة العامـــة تبقى، فيما عدا ذلك: أين علينا أن نرســـم الحدود بين الجماعات العرقية والجماعات الأخرى، مثل الطبقات الاجتماعية؟

اقترحماننغ ناش (1988) القواسم المشتركة الأدنى لكل الجماعات العرقية، مجاز «السرير، الدم، والطائفة». بهذا يعني أن كل الجماعات العرقية تعتبر نفسها خالدة. ذاتيا وداخلية من حيث الزواج بيولوجيا، بمعنى أن لديهم آيديولوجيا لسلالة مشتركة، وأن لديهم دينا مشتركا. هذا النوع من التعريف، حيث يســـتدل الواحد على عدد مما يســـمى بالمعاييـــر الموضوعية للعرقيـــة، تم تحديه في العديد من المناســـبات (انظر الفصل الثالث). على الرغم من ذلك، تميل الجماعات العرقية أو الفئات لأن يكون لديها مفهومات لســـلالة مشتركة لتبرير وحدتها. ولكن حتى هذا التخطيط يمكن أن يفند ضمن الجماعة ومن الخارج، مـــن حيث «كم عدد الأجيال التي يمكن للواحد أن يعود اليها للحديث عن السلالة المشتركة؟».

تســـتخدم بعض الجماعات العرقية مفاهيم «العنصـــر» أو «الدم» في أيديولوجيتهـــم. جماعات أخرى تســـتخدم بدلا من ذلـــك معايير الكفاءة الثقافية. لا تسمح بعض الجماعات للخارجيين بأن يستوعبوا، فيما تسمح لآخرين بـــأن يفعلوا ذلك. على أيـــة حال، لديهم جميعـــا مفاهيم الثقافة المشتركة، من حيث إن هذه الجماعات العرقية متمايزة عن الطبقات.

المشـــكلة الرئيســـية التي طرحت هنا تتعامل مـــع العلاقة بين العرقية والثقافة، والســـؤال أين تنتهي جماعة عرقية وتبدأ أخرى. سنعود إلى كلا السؤالين بصورة منتظمة في فصول تأتي فيما بعد.

شـــدد هذا الفصل على أن العرقية ناتج الاتصال وليس العزلة، وأظهر كذلك لـمــاذا أن فكرة الجماعــة العرقية المنعزلة لا معنى لهــا. بالتطبيق، تمنح العرقية المشتركات والاختلافات بين فئات الناس كلا من التكامليات والثنائيات. ســيظهر الفصل القادم كيف أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ينظــرون صيرورات الاندماج العرقي والمحافظــة على التمايز العرقي، أو الحدود العرقية، خلال الزمن.



3

التنظيم الاجتماعي للتمايز الثقافي

السمات الثقافية ليست مطلقات أو ببساطة فئات فكرية، ولكنّها تستحضر لتجهز الهويات التي تشرعن المزاعم بالنسبة إلى الحقوق. إنّها إستراتيجيات أو أسلحة في المنافسات على السلع الاجتماعية النادرة.

بيتر ورسلي (1984؛ 249)

«حتى في المجتمعات المرتبة عرقيا بقوة، مثل جنوب أفريقيا وناميبيا خلال فترة الفصل العنصري، هناك تنوعات عظيمة في عضوية الطبقة ضمن الفئات العرقية ـ هناك الرأسماليون السود، كما أن هناك العمال البيض الحرفيين»

المؤلف

حتى الآن اختبرنا جوانب مركزية للصيرورات العرقية على مستوى العلاقات ما بين الشخصية، من ضمنها الصور النمطية، والإسراف في الاتصال، التغاير والتوافق، والوصمة العرقية. في هذا الفصل سأسير خطوة أخرى وأسأل: كيف تتطور الجماعات العرقية، ما الأهداف التي تخدمها وكيف يعاد إنتاجها عبر

الزمن؟ على الرغم من أنّ التشـديد يبقي علـى الصيرورات العرقية التي تأخذ مكانها على المسـتوى الفردي، ما بين الشـخصي، فإنه سوف يشار إلى بضع طرق حيث قد تكون العرقية حاضرة في الأنسـجة الاجتماعية، الأخرى، الأكثر شمولية.

العزو كسمة حاسمة للعرقية

نحو نهاية الفصل الماضي، طرحت مسألة العلاقة بين العرقية والثقافة بشـكل موجز، واسـتنتجنا أنه من المضلل أن نقول ببساطة إن الجماعات العرقية متماثلة مع الجماعات الثقافية وأنّ الثقافة المشـتركة هي أساس الهوية العرقية. طرحت هذه المشكلة من قبل العديد من الأنثروبولوجيين، وتوصـل العديـد منهم إلى أنّ علينـا أن نركز علـى التفاعل الاجتماعي والتنظيـم الاجتماعي بدلا من «المحتوى الثقافـي». يحلل كتيب إيدموند ليش الشـهير عن الكاشـين في شـمالي برما (ليش، 1954) العلاقات العرقية بين الكاشـين والشـان. إنّه يجادل بأنّ التنظيم الاجتماعي أكثر جوهرية من الثقافة:

> تعطي الثقافة الشـكل، الـ «ثـوب» للظرف الاجتماعي، بقدر ما يهمني الأمر، فإنّ الظرف الثقافي عامل معطى، إنّه ناتج وحدث للتاريخ. لا أعرف لماذا لا ترتدي نساء الكاشين قبعات مع قصة شـعر قصيـرة قبل أن يتزوجـن، ولكنّهن يضعن قبعـات ضيقة بعد ذلك، بقـدر أنني لا أعرف لماذا تضع النسـاء الإنجليزيات خاتما على إصبع معين للإشارة إلى التغيير نفسـه الحاصل فـي المكانة الاجتماعية؛ كل ما أنا مهتم به أنّه في هذا السياق الكاشيني فإنّ توسم القبعة الضيقة من قبل امرأة يحمل هذا المغزى الرمزي. إنه تعبير عن المكانة [الاجتماعية] للمرأة. (ليش، 1954: 16).

فيما بعد، في مقالة مؤثرة جدا، طور فريدريك بارث (1969أ) نموذجا لدراسة العلاقات العرقية يتطابق مع وجهة نظر ليش العامة من حيث إنّه يسـتبدل «الثقافة» من الواجهة الأمامية للدراسات العرقية ويجادل في أنّ

تركيــز البحث يجب أن يكون على الحدود التي تحدّ الجماعة وليس «المادة الخــام الثقافية» التي تضمها. رغم أنّ لديها ســلفا واضحا في مدرســة شيكاغو، في عمل ليش، ودراسات حزام النحاس، وفي مساهمات معروفة علــى نطاق أضيق من قبل العلماء الســوفييت (انظــر، بروملي، 1974)، كانت مقالة بارث رائعة لوضوحها ودقتها، وقد أدت دورا محوريا في وضع المخطط لحقل الاستقصاء في الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية.

مجادلا ضد أولئك الأنثروبولوجيــين ممن يعرفون الجماعات العرقية بالوحدات الثقافية، يشــدد بارث على أن مثــل تلك التعريفات للجماعات العرقيــة «تدعنا نفتــرض أن إدامة الحدود غير إشــكالية وتُســتتبع من الاختــلاف الثقافــي الــذي تنطوي عليه الخــواص المتعــددة: الاختلاف العنصــري، الاختلاف الثقافي، الفصل الاجتماعي وحواجز اللغة، العداوة العفويــة والمنظمة» (بــارث، 1969أ: 11). هذا، في نظره، أمر مؤســف لسببين رئيسيين.

أولا، يفترض التركيز على الفرادة الثقافية للجماعات العرقية مســبقا وبصــورة خاطئة أنّ الجماعــات تميل إلى أن تكــون معزولة. على الضد، يقترح بارث، أنّ الثقافة المشــتركة قد ينظر إليها على نحو مربح على أنّها تطبيــق أو نتيجة صيرورة اجتماعية بعيدة المدى، بدلا من أن تكون ســمة أولية للجماعات.

ثانيــا، تنطوي التعريفات التي تقوم على مفهومات الثقافة المشــتركة - على نحو خاطئ - على فكرة أن إدامة الحدود العرقية أمر غير إشــكالي. في الحقيقة، يجادل بارث، بأن المهمة الرئيســية بالنســبة إلى الدراســة الأنثروبولوجية للعرقية تتألف من تفسير استدامة وتبعات الحدود العرقية. كما أن الجماعات في اتصال مســتمر إحداها مع الأخرى، تحتاج الحقيقة المثابرة للتنوع الثقافي إلى أن تفسَّر بما أنها ليست من حقائق الطبيعة.

تروج هــذه المقاربة للعرقيــة التركيز على ما هو مؤثــر اجتماعيا في العلاقات ما بــين الجماعات العرقية، ينظر بارث إلــى الجماعة العرقية بصورة رئيســية في سياق التنظيم الاجتماعي. يتبع ذلك، أنه يجب تعريف الجماعــات العرقية من الداخل، مــن وجهة نظر أعضائها. بدلا من وضع

السمات في قائمة لـ «الثقافة الموضوعية»، والتي غالبا ما يشترك الأعضاء فيها مع غير الأعضاء بكل الأحوال، يعرف بارث العرقية كمعزوات مصنفة تصنف الأفراد في سياق «هويتهم الأساسية، الأكثر عمومية». بما أن العضوية العرقية يجب أن يعترف بها من قبل الوكلاء أنفسهم من أجل أن تكون مؤثرة اجتماعيا، فإن هذا هو المعيار الحاسم بالنسبة إلى بارث. كما يلاحظ هو، «فإن مدى اختلاف الأعضاء في سلوكهم العلني لا يحدث فارقا — إذا قالوا إنهم أ، على الضد من آخر قريب من فئة ب، ... فهم يعلنون ولاءهم للثقافة المشتركة لـ «أ» (بارث، 1969أ: 15). الانقطاع بين الجماعات العرقية هو بصورة رئيسية انقطاع اجتماعي، وليس ثقافيا.

يمكن أن تحمل وجهة نظر مختلفة أن الهويات العرقية والحدود ينبغي أن تدرس بالعلاقة مع الصيرورات التاريخية واسعة المدى والتي يستطيع الوكلاء أنفسهم التأثير فيها بدرجة ضئيلة لا تكاد تذكر (انظر الفصل الخامس). بالنسبة إلى الآن، سنركز على أنواع وجهات النظر العميقة في الصيرورات العرقية التي قد تظهر من التركيز على استدامة الحدود العرقية والتفاعل عبر هذه الحدود.

استدامة الحدود

بالتشديد على أن تركيز الدراسة ينبغي أن يكون على الحدود التي تفصل الجماعات العرقية إحداها عن الأخرى، يروج بارث لمقاربة علاقاتية وعملياتية للعرقية. تعرف الجماعة العرقية من خلال العلاقة بالآخرين، مسلطا الضوء عليها من خلال الحدود، وأن الحدود نفسها ناتج اجتماعي له أهمية متفاوتة قد تتغير عبر الزمن. قد تتغير ثقافة الجماعة وكذلك الحال مع أشكال التنظيم الاجتماعي، من دون اقتلاع الحدود العرقية. في بعض الحالات، قد تصبح الجماعات في الواقع أكثر تماثلا ثقافيا في ذات الوقت الذي تقوّى فيه الحدود. هذه، يمكن أن يجادل، هي الحالة في ترينيداد، حيث تأخذ «الكريولية» الثقافية للسكان من أصل هندي مكانها خلال نفس الفترة كعملية إنعاش عرقية قوية وتشديد على استدامة الحدود (فيرتوفيك، 1992؛ إيركسن، 1992ب، 2007ج؛ انظر

كذلــك الفصل الخامس). على العكــس، أظهر يان بيتر بلوم (1969) أنه، بســبب الظروف الأيكولوجية الفريدة، يعيش فلاحــو الجبال النرويجيون حيــاة مختلفة جدا عن حيــاة فلاحي المناطق المنخفضــة، مع ذلك فأنهم لا يعتبرون جماعــة عرقية متمايزة. لذلك قد يكون مضللا أن يجادل بأن الحدود العرقية تحــوي «ثقافات». تتصل الاختلافــات الثقافية بالعرقية فقط إذا ما جعلت مثل هذه الاختلافات ذات صلة في التفاعل الاجتماعي.

يعطي اندلاع الحرب الأهلية في يوغسلافيا في العام 1991، والتشـرذم النهائي للفدرالية، مثلا على نســبية الحدود العرقية. كان هناك سلام بين الصربيــين والكروات منــذ العام 1945، وكان معــدل الزيجات المتداخلة بــين الجماعتين عاليا. يتحدث الصرب والكــروات نفس اللغة. ربّما يكون الاختــلاف الثقافي الرئيســي بين الجماعتين هو أنّهما يمارســان نوعين مختلفين من المســيحية وأنّهما يســتخدمان كتبا مقدسة مختلفة (الصرب أورثوذوكس ويســتخدمون الأبجدية الكيريليكيــة، بينما الكروات كاثوليك ويســتخدمون الكتاب المقدس اللاتيني). ومع ذلك، شُدد على نحو متكرر، بعــد اندلاع الحرب في يونيــو 1991، أن الجماعات غير متصالحة وغير منســجمة ثقافيا؛ ادعى الصرب أنّ الكروات فاشيون، وادعى الكروات أن الصرب إمبرياليين[1]. أخذت ذات الصيرورات مكانها في الجانب الريفي البوســني بعد ذلك بســنتين، حيث، كما أظهر تون برنغا (برنغا، 1996)، عــاش قرويون مــن ثلاثة أديان بعضهم جنب بعض لفتــرة طويلة بقدر ما يســتطيعون أن يتذكروا. فُعلت الحــدود العرقية، التي كانت هاجعة لعقود من الزمن؛ تم «تذكــر» الاختلافات الثقافية المفترضة والتي لم تكن بذات صلة لجيلين على نحو مفاجئ واســتُحضرت كدليل على أن من المستحيل للجماعتين أن تعيشا جنبا إلى جنب. إن الاختلافات الثقافية مهمة في خلق الحدود العرقية، فقط عندما تصنع هذه الاختلافات فرقا في التفاعل.

يجــادل بارث بالإضافة إلى ذلك بأن التنــوع الثقافي قد يكون حقيقة نتيجة وليس ســببا للحدود. بعد تمزق يوغسلافيا وخلق كرواتيا والصرب الجديدة/ دول الجبل الأسود، لم تصبح فقط الحدود القومية بين الكروات والصــرب دائمة؛ بل إن عملية تســعى إلى جعل لغتيهمــا وجوانب أخرى للثقافة أكثر تمايزا أخذت مكانها بصورة تدريجية أيضا.

تجاوز الحدود والتدفق

الحدود العرقية ليست بالضرورة حدودا إقليمية، وإنّما اجتماعية. إنّها لا تعزل الجماعات أحدها عن الآخر بصورة تامة؛ بدلا من ذلك، هناك تدفق مستمر للمعلومات، التفاعل، التبادل وحتى أحيانا أناس يعبرونها. تحتاج النقطة الأخيرة إلى أن توضح، من حيث إنّه يفترض على نحو اعتيادي أن الناس لا يغيرون عضويتهم العرقية.

المثل الذي سجله بارث هو في تدفق الناس عبر حدود الباثان - بلوش في شمال - غرب الباكستان. بسبب الاختلافات بين النسقين السياسيين المتقابلين، كان من الممكن استيعاب الذكر الباثاني الذي فقد مكانته مع عائلته بكاملها كوكيل للرئيس البلوشي. على الرغم من أن الوكالة محتقرة فيما بين الباثان، يمكن أن تكون مشرفة بدرجة كافية فيما بين البلوش. هذا التغيير للهوية ذو جانبين بصورة طبيعية: من خلال توسم الهوية البلوشية، يفقد الواحد الهوية الباثانية حتى إذا ما بقيت الأصول الباثانية معترفا بها. بهذه الطريقة، يُحافظ على الحدود على الرغم من تدفق الأشخاص فيما بين حدودهما.

يصف غنار هالاند (1969) آليات تجاوز الحدود في دارفور، غرب السودان في منتصف الستينيات (أي، قبل الأحداث المريعة الأخيرة في المنطقة). يصف هالاند العلاقة بين الجماعتين، الفور، ممن هم فلاحون مستقرون، والبقارة، ممن هم رعاة بدو. على الرغم من أنهم كانوا على اتصال بعضهم ببعض لقرون، تختلف الجماعتان فيما «يتعلق بالطراز العام للحياة، نمط حدّ الكفاف، السمات الثقافية الصريحة مثل اللغة، نوع المنزل والسلاح، والمقاييس لتقييم الأداء» (هالاند، 1969: 59). تبدو الحدود العرقية بين الجماعتين غير نافذة. على الضد من وضع اللو وجيرانهم، الشرائح العرقية لشيكاغو أو العلاقة بين الفئات القبلية على حزام النحاس، فإن الحدود بين الفور والبقارة منظورة بدرجة عالية ومتصلة ببعضها على نحو قريب بممارسات ثقافية متمايزة. مع ذلك هناك العديد من الأمثلة للناس الذين يعبرون الحدود على نحو دائم.

يمكـــن أن توصف العلاقة بين الفور والبقارة كواحدة تقوم على التكامل الاقتصادي. إنّهم يتبادلون الســـلع؛ على نحو ملحـــوظ، يبيع الفور الدخن ويتسلمون في المقابل الحليب ومنتجات الألبان. هناك كذلك بعض التبادل للخدمـــات بين الجماعات. هنـــاك ثنائية واضحة للهويـــات في التفاعل. الســـبب الرئيس في أنّ بعض الفور لايزالـــون يختارون أن يصبحوا بقارة، يجادل هالاند، هو ســـبب اقتصادي. من حيث إنه على الرغم من أنّ الفور هم زراع للدخن بصورة رئيســـية، فإنّ العديد منهم يملكون الأبقار. عندما يكـــون لـــدى عائلة فلاحية من الفـــور عدد معين من الأبقـــار، فإنه لا يعد مريحا للعائلة أن تبقى مســـتقرة. عندها تخصص العائلة مواردها بصورة أكثـــر فعالية من خلال التحول إلى طريقة الحياة شـــبه البدوية. مثل هذا التحـــول فقط هو الخطوة الأولى في عمليـــة تغير الهوية. بعد فترة معينة لشبه البداوة عندما لاتزال العائلة تفلح بعض الدخن وتبقى قريبة من قرية الفور، ســـيكون لديها في النهاية عدد كاف من الماعز والأغنام لتهاجر إلى مناطق البقارة البعيدة خلال موســـم المطر، ولا تعـــود معتمدة على زراعة الدخن. من ثمّ ســـيلحق أهل البيت نفســـه بخيمة للبقـــارة الذين يتكلمون العربية. ســـيكبر الأطفال وهم يتكلمون العربية ولـــن يتعلموا فئات ثقافة الفور. سيعتبرون أنفسهم، ويعتبرهم الآخرون، بقارة؛ «سيكونون الخطوط المختفية في النســـب المحلي للفور» (هالانـــد، 1969: 65). زد على ذلك، في تفاعلهم مع الفور المســـتقرين ســـيعاملون كبقارة، بما أن ذات المكانات القياسية ستكون ذات صلة في مكان السوق وميادين أخرى للمواجهات ما بـــين الجماعات العرقية. برغم حقيقة أن نحو 1% من الفور يتحولون إلى بدو كل سنة، تبقى الحدود بين الجماعات سليمة.

التفســـير المنطقـــي لعبور الحدود في هذه الحالـــة اقتصادي بوضوح. مـــن المحتمـــل إذن أن تتوقف البدونـــة في دارفور، بمـــا أنّ فرصا جديدة للاستثمار كانت تظهر بالنسبة إلى السكان المستقرين في الستينيات. هل كان يمكـــن لهذا أن يثبت كمبدأ عام؟ ليس حتى نحدد «الاقتصادي» بمعنى واسع جدا، يشمل الفوائد غير الملموسة. بالنسبة إلى عضو جماعة عرقية موصومـــة، قد يكـــون الاندماج مجديا حتى إن لم يكـــن مجزيا اقتصاديا،

مادام يقتلع الوصمة. أظهرت دراسات تسلق الطائفة في الهند (بيلي، 1968) أنّ الطوائف الدنيا قد تكون مستعدة لأن تستثمر قدرا معتبرا من المال لتحقيق مكانة طقوسية أعلى، وأن عمليات مماثلة تحدث مع الجماعات العرقية. ينبغي تذكر كذلك أنّ تغيير الهوية ليس ممكنا دائما. على سبيل المثال، لا يستطيع السود في الولايات المتحدة أن يختاروا أن يصبحوا بيضا، حتى وإن أمضوا بضعة أجيال، أو أنفقوا أموالا طائلا على العمليات الجراحية التجميلية، في المحاولة. في هذا الاعتبار، فإن الحدود بين البيض والسود أكثر تزمتا من الحدود بين الفور والبقارة. إن أعمال العنف التي تفجرت في إقليم دارفور في العام 2003، حيث تقاتلت قبائل البقارة - والمقصود بالبقارة هنا هو عدد من جماعات البدو في منطقة الساحل الشرقي - مع الفور على جوانب مختلفة، تمثل تذكيرا، بالمناسبة، بأنه لا يمكن التنبؤ بالنتائج طويلة المدى للعلاقات ما بين العرقية.

درجات الاندماج العرقي

يضع مفهوم الحدود العرقية تركيز الدراسات العرقية على العلاقة بين الجماعات. الحدّ هو ذلك الخط الخفي الفاصل بينهما. الحدود على وجه العموم ذات اتجاهين؛ بمعنى أن نقول، كلتا الجماعتين في علاقة ترسم هويتها وتمايزها في مواجهة إحداهما الأخرى. فيما يتعلق بخاصية الجماعات التي تتضمنها الحدود، يشير بارث إلى أهميتها الاجتماعية المتغيرة. على طرف، يمكن للعرقية أن تؤدي وظيفتها كمجرد معزوات فئوية أو علامات تستخدم لتصنيف الناس، تلك هي الحال إلى درجة كبيرة بالنسبة إلى حزام النحاس. في الطرف الآخر، قد ينظم التنظيم العرقي جوانب حاسمة لحياة الفرد وتكون له أهمية كبيرة على مستوى المجتمع. كما جادل أبنر كوهين:

> هناك عرقية وعرقية... أعتقد أنّ من الشائع أنّ العرقية الجمعية التي تكشف نفسها بشكل تجمع سنوي للقلة من أعضائها ليؤدوا رقصة أو احتفالية مختلفة عن العرقية كما تتجلى من خلال، قل، الكاثوليك في أيرلندا الشمالية. (أي. كوهين، 1974أ: تمهيد).

استُكشـف هذا التغايـر في الأهمية التنظيميـة للعرقية من قبل دون هانديلمان (1977)، الذي أسس نمذجة مفيدة لدرجات الاندماج العرقي - مـن الفئة المفككـة وعديمة المغزى اجتماعيا إلـى الجماعة الاندماجية الوثيقـة. إنّه يميز بين الفئة العرقية، الشـبكة العرقيـة، الاتحاد العرقي والمجتمع المحلي العرقي. سـأريكم الآن كيف أنّ هذه النمذجة قد تسـلط الضوء على العرقية في موريشيوس؟

النوع الأقل اندماجا للكيان الجمعي العرقي هو الفئة العرقية، التي تجهز أعضاءها بالقليل في سـياق الأشياء الملموسة القيّمة. تتكون الفئة العرقية بحقيقة أنّ الفئات المتضادة تسـتخدم لتعرف الأعضاء والخارجيين؛ يمكن أن توصف «أرصدتها» المشـتركة كـ «موجودات مدمجة فئوية» (هانديلمان، 1977 : 264). بكلمـات أخرى، تعلّم فئة العضوية العرقية الفرد السـلوك المناسـب في مواجهة الآخرين، تمرر المعرفـة حول أصله أو أصلها (صفة معزوة) وتشـرعن وجـود الفئة العرقية. في نسـق للتفاعل حيث لا توجد الجماعـات العرقية المدمجة، وإنّما حيث تسـتخدم الفئوية العرقية، فإن العرقيـة قد تبقى مهمة للغاية كمبدأ قائد للتفاعل. في موريشـيوس، قد يقـال إنّ الكريولي يمكن أن يكون فئة عرقية (إيركسـن، 1986؛ 1988). إنّهـم يعتبرون أنفسـهم، ويعتبرون من قبل الآخريـن، مميزين ثقافيا. مع ذلك، فهم مشتتون سياسيا ويفتقدون التنظيمات الساندة بمثل ما يفتقدون الشبكات المؤثرة ما بين الشخصية التي تقوم على العرقية.

الدرجة التاليـة للادماج العرقي في نمذجة هانديلمان هي الشـبكة العرقية. يقترح هذا المفهوم «أنّ الناس سيتفاعلون بصورة منتظمة أحدهم مع الآخر في سـياق وضع عضوية عرقيـة» (هانديلمان، 1977 : 269). تخلق مثل هذه الشـبكة، فيمـا تقوم على مبدأ الفئويـة العرقية، روابط ثابتة شـخصية بين الأعضاء مـن نفس الفئة وتسـتطيع كذلك أن تؤدي دورا لتنظيم الاتصالات بين الغرباء. يكمن الاختلاف الرئيسي بين الفئات والشبكات في قدرة الأخيرة على توزيع الموارد فيما بين أعضاء الجماعة. فـي ظروف يكون فيهـا أعضاء جماعة الفرد مفضلين في سـوق العمل، تُفعل الشـبكات العرقية. ولكن، تكون الشبكة العرقية غير مركزية ويمكن

أن تقطّع في علاقات ثنائية: ليس لديها رابطة تنظيمية. في الموريشيوس، قد يقال إنّ الفرانكو موريشيين يؤلفون شبكة عرقية. من حيث إنّهم أقلية عددية صغيرة في الديموقراطية البرلمانية، فإنّهم يفتقرون إلى تنظيم سياسي مشترك ولا يؤدون الوظيفة كجماعة مصالح منظورة، إنّما يبقى هناك معنى قوي للتضامن والتفرد الثقافي. هناك التزامات أدبية قوية بالنسبة إلى الفرانكو موريشيين لدعم أحدهم الآخر على أسس فردية (سالفيردا، 2009)[2].

تتألف الفئة العرقية من خلال التطبيق المتواصل لعلامات الهوية الاستثنائية المتبادلة، وتوظف الشبكة العرقية بالإضافة إلى ذلك قدرا عظيما من التفاعل على امتداد خطوط عرقية. عندما يشعر أعضاء فئة عرقية بأنّ لديهم مصالح مشتركة، ويطورون عدة تنظيمية ليعبروا عن أنفسهم، يكون من المناسب أن يتحدثوا عن اتحاد عرقي. برغم أنّ هانديلمان يصف هذه كجماعة ضغط سياسية تضم فقط أعضاءها، فإن في وسعنا أن نوسع المفهوم ليتضمن فئات عرقية حيث تكون شريحة أصغر أو أكبر من الأعضاء فعالة في مثل هذا التنظيم. يجسد الاتحاد العرقي، إذن، المصالح المشتركة المتوسمة للفئة العرقية على مستوى جمعي تعاوني. قد يشار إلى الموريشيوس الهنود كمثل لفئة عرقية مندمجة في اتحادات عرقية، والتي تفوّه الأهداف الجمعية للجماعة على مستوى المجتمع القومي. قد تكون مثل هذه التنظيمات أحزابا سياسية، ولكن قد تكون كذلك نوادي هنود شبابية (بيتكاس) أو اتحادات دينية.

أعلى درجة للاندماج العرقي هي تلك التي للمجتمع المحلي العرقي. لدى هذا النوع من الجمعية، بالإضافة إلى الشبكات العرقية والتنظيم السياسي المشترك، منطقة ذات حدود فيزيقية دائمة إلى حد ما. الجماعات العرقية المسيطرة سياسيا على دول قومية هي أمثلة بارزة على المجتمعات المحلية العرقية بهذا المعنى من الكلمة. في دولة جزيرة متعددة الأعراق مثل الموريشيوس، لا وجود لمجتمع محلي عرقي يتموقع مناطقيا، برغم أنّ الموريشيين الصينيين أو الصينيين قريبون من بلوغ المستلزمات. إنّهم يرتبطون من خلال شبكات اجتماعية وثيقة تقوم على القرابة، المصاهرة،

والصداقة، وعبأوا موارد اقتصادية وسياسية معتبرة في اتحادات عرقية. يعيـش نحو نصـف الفئة المكونة 30 ألفا في حيّ محـدد بوضوح. المدينة الصينية (تشـايناتاون)، في بورت لويس، نقطة هانديلمان الرئيسية، وهي صحيحـة جزئيا فقط فيما يتعلق بالموريشـيين الصينيين، هي أنّ التنظيم العرقي القائم بصـورة مناطقية يضع مطالب إضافية على أعضائه: إنهم مسؤولون بصورة جمعية عن حراسة الحدود عن ضمان السيطرة المستمرة على المنطقة أو الإقليم.

كما يشـير الشـكل 1.3، فإن الفئوية العرقية سـابقة بصورة منطقية للأشكال الأخرى للاندماج

	الفئة	الشبكة	الاتحاد	المجتمع المحلي
توصيفات عرقية قياسية	×	×	×	×
تفاعل على امتداد خطوط عرقية		×	×	×
تنظيم اندماجي موجه لهدف			×	×
قاعدة إقليمية				×
	الكريولي	الفرانكو موريشي	الهندوس	الصيني - الموريشي

الشكل 1.3: درجات الاندماج العرقي (*)

يمكـن قراءة نمذجة هانديلمان بعدد من الطرق. يمكن أن ينظر إليها، كما اقترح هو نفسه، كإطار تطوري مفيد لتحليل أصول العرقيات أو ظهور الجماعات المندمجـة العرقية من الفئات. يبـدو أن هناك تطورا واضحا في الزمن من الفئة خلال الشـبكة والاتحاد إلى المجتمع المحلي. يمكن أن ينظر إليها كذلـك، كما يقترح مثالي الموريشـي كنمذجة للتنظيم العرقي غير التطوري، حيث توجد النماذج المختلفة ضمن المجتمع متعدد الأعراق.

(*) المصدر: هانديلمان، 1977.

أخيرا، قد تفســر النمذجة كمثال لجوانب العمليات ما بين العرقية. وعليه قد يمر الفرد خلال اليوم من ظرف تكون فيه ســمته المعزوة الفئوية ذات صلة، إلى ظرف تكون فيه الشــبكة العرقية مفعلة، وفيما بعد إلى ظروف تظهر فيهــا الفئة العرقية للفــرد كاتحاد أو مجتمع محلــي عرقي. حتى الموريشــيوس الكريولي، ممــن هم عادة فئة عرقية مشــتتة تفتقد القيادة والتنظيــم الإدماجي، وجدوا بين فترة وأخــرى كاتحاد عرقي. حصل هذا بصــورة ملحوظة خــلال الحملات الانتخابية مع سياســيين مثلوا بصورة علنية مصالح الكريولي.

إذا مــا قرأت نمذجة هانديلمــان كمخطط تحولي، يجب أن يوضع في البال أن الفئات العرقية كلها لا تمر بهذه التحولات. في العديد من الحالات، يمكن أن يكون الاستيعاب هو البديل الحقيقي جدا للاندماج العرقي. اختفــى عدد كبير من الفئات العرقيــة من على وجه الأرض بهذه الطريقة.

بالمقارنة بين الهوســا في أبيدان واللو فــي كامبالا، وضع ديفيد باركن (1974) تمييزا شــبيها بنمذجة هانديلمان. كان جدل باركن الرئيسي هو أن مــن المحتمل للعرقيــة أن تأخذ خصائص تعاونيــة اندماجية إذا كانت الجماعة (1) مكتفية ذاتيا من النواحي الاقتصادية، (2) معزولة ســكنيا، (3) منفصلــة عــن القيم المهيمنة للمجتمع الأكبــر، و/ أو (4) متخصصة مهنيــا (باركــن، 1974 : 126 ـ 7). يشــبه تمييز باركن بــين العرقية «ما بين الأشخاص» و«التجمعية» التمايز الشائع بين الحقل «الخاص» والحقل «العام» للتفاعل. على افتراض أنّ كل شــيء آخر متساو، ستكون الجماعة العرقيــة المتحركة في الحقل العام موحدة على نحو وثيق أكثر مما مما لو كانت حبيسة الحقول الخاصة.

تتعامــل مثل هذه النمذجــات للاندماج العرقي مــع العرقية كنوع من التنظيم الاجتماعي، وهي تعطي أمثلة على وجهة نظر بارث العامة في أنّ المحتــوى الاجتماعي للعرقية متغايــر. وبالنظر إليه من وجهة نظر الفاعل الفرد، يتألف المتغيــر الرئيس في النمذجة من مقيدات وفرص، أو حقوق وواجبات، تقدم من قبل الجماعة العرقية. على أي حال، قد تشير النمذجة

كذلــك إلى الظــروف التي تصبح في ظلّها العرقيــة جانبا مهما على نحو التعيين للهوية الشــخصية. من المؤكــد أن الهوية العرقية عادة أكثر أهمية لعضو المجتمع المحلي العرقي مما هي بالنسبة إلى عضو فئة عرقية.

العرقية كمصدر للمنافسة

تعرّف وجهة نظر أبنر كوهين عن العرقية، والتي تتصل بوجهة نظر بارث برغم أنّ أصولها توجد في مدرسة مختلفة للأنثروبولوجيا البريطانية [3]، التنظيم العرقي جوهريا كنوع من التنظيم السياســي. بنظر كوهين، يعتبر التفاعل والتنظيم الاجتماعي جوهريا ظواهر ثنائية: إنّهما يشكلان جوانب للمنفعة وجوانب للمعنى. «الإنســان السياسي إنســان رمزي» (أ. كوهين، 1974ب: تمهيــد). يجادل كوهين أنّ العرقية هي الشــكل التنظيمي الذي يســتغل هذه الثنائية لأهداف معينة، والتي قد يعترف بها أو لا يعترف بها من قبل الوكلاء أنفســهم. للأيديولوجيا العرقية جاذبية فورية لأنّها توفر أجوبة «للمشــكلات الدائمة للحياة»: قضايا الأصل، المصير، وفي النهاية، معنــى الحياة. على أي حال، يجادل كوهــين، يجب على العرقية كذلك أن يكون لها وظيفة عملية من أجل أن تكون قابلة للتطبيق. فقط بالتركيز على هذا الجانب فإن من الممكن أن نشرح لماذا تزدهر بعض الجماعات العرقية فيمــا يختفي آخرون، ولماذا تفترض التعريفــات العرقية أهمية اجتماعية كبيرة. تعطي دراســتان ميدانيتان قــام بهما كوهين مثلا على هذه المقاربة (أ. كوهين، 1969؛ 1981). كلاهما تصور العرقية كوسيلة للمنافسة على المــوارد النادرة، والتي فيما عدا ذلك تخلق ظروفا من خلال أيديولوجيات لثقافة مشتركة، أصول مشتركة، وقرابة مجازية.

تحلل أولى هذه الدراســات تنظيم شبكة تجارة الهاسا في مدينة يوربا في أبيــدان، نيجيريا الغربية (أ. كوهين، 1969). نجح مهاجرو الهاســا، بفترة زمنية قصيرة نســبيا، في احتكار تجــارة الأغنام بالمدينة. كان ذلك قد أنجز عن طريق التنظيم العرقي. تمّ شراء الأغنام من تجار الهاسا في نيجيريا الشــمالية. أسس الهاســا في أبيدان بسرعة صلات تجارية ذات مصداقية مع الشمال من خلال البناء بصورة واعية على التضامن العرقي

معبرا عنه في مصطلح الثقافة المشتركة، وقاموا بتقوية تماسك جماعتهم من خـــلال الارتباط بنظام التيجانية الإســـلامي المتشـــدد. في تحليلات كوهـــين، كانت هذه هي الوظيفة الرئيســـية للعرقية. ما لم يكن مريحا لأن يكون المرء هاسا في أبيدان وأن يوصل هويته العرقية إلى الهاسان الآخرين وبالتالي تقوية الحدود العرقية، فقد كان يمكن لهوية الهاسا أن تختفي في مدينة يوروبا.

تحلل الدراســـة الثانية (أ. كوهـــين، 1981) الطرق التي يعبر فيها عن المصالح السياســـية للكريولي[4] في سيراليون خلال الفترة التي كانت فيها السياسات العرقية غير مشروعة رسميا. كان الكريولي نخبة مهنية، ونخبة سياسية، مهيمنا عليها من قبل التيمن والميند المتفوقين عدديا، مستهدفين تقليـــل هيمنتهم في مهـــن ذوي الياقـــات البيض. يظهر كوهـــين كيف أنّ الكريولـــي نجحوا فـــي المحافظة على امتيازاتهم بأن أصبحوا ماســـونيين على نطاقٍ واســـع وتحولوا إلى الملاذات الماســـونية فـــي اتحادات كريولية غير رســـمية. على الرغم من أنّ الروابط التي تطورت هكذا يمكن وصفها كشبكات عرقية بدلا من أن تكون اتحادات عرقية، نجحت الجماعة بإعادة إنتاج حدودها وفي المحافظة على «موجوداتها المشـــتركة» ضمن الجماعة. تمّ تمريـــر المعلومات حول الأعمال المتوافرة، البعثات العلمية وما إليها إلى داخل الشـــبكة الماســـونية، وتمت بالتالي المحافظة على رأس المال الرمزي للفئـــة العرقية داخل الحدود. كما في دراســـة الهاســـا، يجادل كوهين أنّ بطاقـــة الهويـــة «كريولي» يمكن أن تكون أقل أهميـــة بكثير (وقد تكون قد اختفت) إذا لم يكن للكريولية وظيفة واضحة لأعضائها.

مستويات الاندماج العرقي

نظـــر معظم الأنثروبولوجيين الذين كتبوا حول التنظيم العرقي إلى العرقية في سياق المنافســـة من أجل الموارد النادرة. كان التركيز على الأشـــكال التنظيمية من بقايا اتحادات هانديلمان والمجتمعات المحلية بـــدلا من الفئات والشـــبكات. نظـــر العديدون إلى العرقية ببســـاطة كوســـيلة محتملة للترويج لمصالح معينة، أو لتصعيد القيم المادية. في

كتاب حول السياســات العرقية المعاصرة، يقوم روسينز (1989 : 13) أنّ [العديد] من الناس يغيرون هويتهم العرقية فقط إذا كانوا يربحون من القيام بذلك».

هناك ملاحظتان نقديتان شــائعتان لهذا النوع من وجهة النظر. أولا، أنّهــا تولي اهتماما قليلا للجانب الرمزي للعرقية، الهوية العرقية، متعاملة وإياها إما باعتبارها غير ذات صلة أو كما لو أنّها كانت طارئة على المنفعة (انظر الفصل الرابع). ثانيا، من خلال التركيز على المنافسة والعلاقات ما بين الشــخصية، غالبا ما يفشل الفرد في أن يحسب لاختلافات القوة في المجتمع موضوع البحث، حتى عندما يكون هذا مهما كميدان للمنافسة.

فيما عدا ذلك فإنّ التركيــز على علاقات القوة قد يحوّل انتباهنا من القضايا المهمة الأخرى. في حزام النحاس، على سبيل المثال، هناك بالكاد أي تقسيم للعمل يقوم على أساس عرقي (آخذين في الاعتبار أننّا نستثني البيــض القليلين فــي المنطقة، وهو ما فعله الباحثــون). يمكن أن توصف العلاقات بين الجماعات الأفريقية في هذا المجال على أنّها متساوقة؛ لقد أخذوا دورا في ذات النســق الاجتماعي بذات الطريقة على وجه العموم. عندما يكون هناك تقسيم عرقي للعمل، فإنّ نمطا مختلفا للعرقية ينتج عن ذلك. في الأغلب، تتخــذ العرقية عندئذ خاصية مراتبية بقوة أكبر، حيث ترتــب الجماعات وفقا لوســائل وصولها المتباينة إلى المــوارد، وهنا يكون الترابط عاليا بين الطبقة والعرقية.

في دراسة للتنافس العرقي على المصادر في غايانا، يحاول ليو ديسبرس (1975أ) أن يوحد تحليلات علاقات القوة المجتمعية مع تحليلات العرقية علــى مســتوى العلاقات ما بين الأشــخاص من خــلال التمييز بين ثلاثة مستويات مجتمعية حيث تتضح العرقية.

المجتمع الغاياني مجتمع متعدد الأعراق. معظم السكان منقسمون بين الأفارقة (ســليلي العبيد) والهنود الشرقيين (ســليلي العمال المستخدمين بعقود عمل). على «مستوى النسق الاجتماعي العام»، أي المجتمع الغاياني ككل، فــإنّ الاقتصاد مهيمن عليه مــن قبل المصالح الأجنبية. هناك كذلك تقسيم عمل عرقي. يميل الهنود إلى أن يكونوا ريفيين ويعملون في الزراعة

والأعمال الصغيرة، بينما أكثر الأفريقيين متمدنون ولا يعملون في الزراعة. الهنــود عددهم أكبر ومعدل ولاداتهم أعلى من الأفريقيين، ولكنّ الحكومة مسـيطر عليها مـن قبل الأفارقة. بما أنّ العرقيــة تعمل كمبدأ منظم في التفاعـل، أدت المنافســة من أجل الحصول على المــوارد المتوافرة «الى أن تنظـم الوحدات المتعـارف عليها فئويا [فئات عرقية] للســكان الغايانيين في ترتيب للمكانة والقوة غير المتســاوية» (ديســبرس، 1975أ: 99). هنا منظور واضح على الصعيد الكلي، تخطيط الشروط، أو البارامتر البنائي، للعلاقات ما بين العرقية على مستوى العلاقات ما بين الأشخاص.

على المســتوى الثاني، بمعنــى «العلاقات العرقيــة المنظمة للجماعة» («اتحادات» هانديلمان أو «تجمعات» باركن)، يشــير ديســبرس إلى عدد كبير من التنظيمات التي تمثل بكثير أو قليل بصورة علنية مصالح جماعة عرقية معينة. من ناحية، يصف كيف أنّ القادة العرقيين يستحثون المصالح السياســية للجماعة ضمن التنظيمات التي تكرس نفسها على نحو مزعوم إلــى الدين أو «الثقافة»؛ من الناحية الأخرى، فإنّه يصف النضال من أجل السيطرة على الاتحادات والهيئات الحكومية كمنافسة فيما بين العرقيات. على هذا المســتوى، تظهر الفئات العرقية نفسها كفاعلين متحدين. يعرف الهنــود والأفارقة معا أنفســهم بقادتهم. الأحزاب السياســية مؤسســة عرقيــا بقوة في غايانا، كما في بضعــة مجتمعات متعددة الأعراق أخرى. الاختلافــات العرقية، بكلمات أخرى، تبدو أكثر أهمية من الأنواع الأخرى للاختلافات السياسية.

يستهدف المستوى الثالث الذي وضع من قبل ديسبرس «المواجهات على المســتوى ما بين الشخصي». على هذا المستوى، يجد الكثير من الغموض، النســبية، والتفاوض الذي وصف في الفصــل الثاني. إنه يجد العديد من الشــواهد للثنائيات، ويلاحظ أن العديد مــن التجمعات الاجتماعية غير الرســمية هي أحادية ـ العرقية. ولكنّه يشــدد كذلك علــى أن الغايانيين مرنون فــي الانتقال ظرفيا بين الهويات. في الظــروف ما بين العرقيات، فإنّ الشــكل النموذجــي للتكاملية (ابتكار علاقات الـ نحن ـ أنتم) تشــدد على المساواة. تشدد أيديولوجيا بناء الدولة لغايانا المستقلة على عدم صلة

العرقيــة بالعلاقة مع المواطنة. يلاحظ ديســبرس كذلــك أنّه في العلاقة مــع الأجانب، يميل النــاس إلى أن يأخذوا هويــة غاياني (على الضد من الترنيــدادي، الجامايكي، أو أي شــيء آخر) بدلا مــن الأفارقة أو الهنود. بما أنّ الهويــات العرقية محددة ظرفيا، فإنّها لازمة فقط في ظلّ ظروف معينــة. في مجتمع مثل غايانا، حيث لا يشــجع الاندماج العرقي من قبل الدولة، وعندما يكون هناك توتر اجتماعي كبير بين الجماعات (كان هناك عدد لا حصر له من «أعمال الشــغب العنصرية» منذ الخمسينيات)، فإنه مــن المفهوم أن العرقية ينبغي أن يقلل الاتصــال بها في المواجهات ما بين الجماعات العرقية.

النقطة النظرية الرئيسية في تحليلات ديسبرس هي أنه من أجل فهم العرقية على مســتوى العلاقات فيما بين الأشــخاص فــإنّ من الضروري أن نعرف شــيئا ما حــول الظروف المجتمعية التي يواجههــا البناء ما بين الجماعــات العرقية. برغم أنّ وجهة النظر هذه تضم تشــديد بارث على الجماعة العرقية كوعاء تنظيمي يقوم على العزو الذاتي للنفس، فإنّها تقدم وحدة إضافية في حســاب الجماعة العرقية، تحديدا الإطار المؤسســاتي للمجتمع. قبل أن نأخذ بالاعتبار العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والعرقية، ســأقدم وجهة نظر عــن المجتمعات متعددة الأعراق ممــن يكون تركيزها تقريبا بصورة تامة على الترتيبات المؤسسية للمجتمع.

نظرية المجتمعات التعددية

قــد تكون نظرية المجتمعات التعددية منســجمة مــع النموذج البارثي للتباين العرقــي وإدامة الحدود، ولكنّها لا تركز على الفرد الفاعل أو على المزايا التنافســية للتنظيم العرقي. بــدلا من ذلك، فإنّها تتعامل مع توحيد المجتمعات وهــي مرتبطة تاريخيا بالتقليد القــادم من دوركايم ورادكليف براون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: بمعنى الوظيفية - البنائية.

تقتــرن النظرية التعددية عادة بالجغرافي جــي. أس. فرنيفال، الذي كتب بكثافة عن المســتعمرات الهولندية والبريطانية لجنوب شــرق آســيا (فرنيفــال، 1948). اعتبر هــذه المجتمعات «التعدديــة» كونها تتكون من

الجماعات التـــي كانت تتمايز اجتماعيا وثقافيـــا، والتي كانت موحدة من خـــلال التعايش الاقتصادي (الاعتماد المتبادل ما بين الجماعات) والهيمنة السياسية لجماعة واحدة (الســـادة الاستعماريون)، ولكنّها فيما عدا ذلك كانت منعزلة اجتماعا، كما كانت مميزة فيما يتعلق باللغة والدين والعادات. لم تكن هناك قيم مشتركة في هذه المجتمعات، جادل فرنيفال، ولهذا كانت الجماعـــات مرتبطة بعضها مع البعض في نظام سياســـي من خلال القوة القســـرية للدولة، الشـــرطة والجيش. مثل هذه المجتمعـــات كانت، بنظره، منقسمة على نحوٍ عميق.

أم. جي. ســـمث هو شـــارح معاصر متقدم للنظرية التعددية. يتناول عملـــه الرئيـــس مع الأنديز الغربية قبل وبعد الاســـتقلال مباشـــرة (أم. جـــي. ســـمث، 1965، 1984). عـــرف ســـمث وحدة تحليله للدراســـة باعتبارهـــا «مجتمعا تعدديا كوحدة لأجزاء مشـــتتة تديـــن بوجودها إلى عوامل خارجية، وتفتقر للإرادة الاجتماعية المشـــتركة» (1965: تمهيد). فـــي مجتمع تعددي نموذجي، فإنّ الجماعات المؤلفة ســـتتوحد على نحوٍ متباين: ســـيكون هناك منظومة واســـعة لميادين متمايزة عرقيا للفعالية، لذلك فإنّ الاتصال المكثف والتأثير المتبادل رديء على مستوى منخفض. بنظر سمث، فإنّ المجتمعات التعددية غير مستقرة على نحوٍ رديء بسبب أنّها تفتقد «الإرادة الاجتماعية المشتركة».

رغم أنّ سمث انتقد بشـــدة لاعتباره الجماعات العرقية ثابتة، وكذلك الحال لتجسيده الثقافة (رؤية الثقافة كما لو كانت ثابتة وتتكون من أنساق مغلقة)، فإنّ مفهومات مشـــابهة لمفهومات سمث تبقى حاضرة ضمنيا في العديد من الدراسات الأخيرة عن العرقية. إذا ما كان تركيز التحقيق على الحدود العرقية التي حافظت على جعل الجماعات العرقية متمايزة، من ثمّ فإنّ الواحد يقاد إلى اعتبار النسق الكلي كـ «وحدة الأجزاء المبعثرة»، حتى إذا مـــا ركزت التحليلات على الاتصال بـــين أعضاء فئات عرقية مختلفة. كـــم عدد الاتصالات عبر الحـــدود العرقية التي يمكـــن أن تكون ضرورية بالنسبة إلى مجتمع حتى يتوقف عن أن يكون مجتمعا تعدديا سريع الزوال يتألف من جماعات متمايزة من دون قيم مشـــتركة؟ على العكس من ذلك،

قــد يقول أحدهم إن كل مجتمــع هو وحدة للأجزاء المبعثرة بقدر ما يتعلق الأمر بجماعات المصالح المتنافســة (جينكنز، 1986؛ انظر كذلك غريلو، 1998: الفصل الأول).

نظريــة التعددية الاجتماعيــة والثقافية هي مثل واضــح لما يمكن أن يســمى مقاربة موضوعية في دراســات العرقية. طبقا لسمث، فإنّ سببا رئيسيا للتباين العرقي هو الاختلافات الموضوعية للثقافة. بينما يرى بارث التباينات الثقافيــة كنتيجة بعيدة المدى للتباينــات العرقية ويعتبر كوهين الجانــب الثقافــي للعرقية كخاضــع لوظيفيتها الاجتماعية، يرى ســمث الثقافة كمتغير مستقل بدرجة كبيرة. وفقا لوجهة النظر هذه، فإنّ العرقية والهوية العرقيــة لا يمكن أن تختارا، موضوعيا أو فيما عدا ذلك، من حيث إنّ هنــاك صلة جوهرية بين العرقية واللغة، العادات والتنظيم الاجتماعي. بمــا أنّ الانقطاع الثقافي حقيقــة ملحوظة على نحوٍ جاهــز، فإنّ وجهة النظر هذه قد تمثل تحديا لدراســات العرقية، والتي كانت ولا تزال مهتمة بدرجة كبيرة بالجوانب التنظيمية الاجتماعية والسياسية للعرقية بينما لا تأخذ في الاعتبار البعد الثقافي (انظر بانتلي - 1987، إيركسن - 1999أ و2000، هالاند - 1992). فيما يأتي أدناه، وفي فصول لاحقة، ســنتابع بعض الأسئلة الصعبة فيما يتعلق بالعلاقة بين العرقية والثقافة أكثر.

العرقية والمراتبية

يميــز بعض الكتاب بين الأنســاق المتعــددة عرقيا «المرتبــة مراتبيا» و«غير المرتبة مراتبيا» (على ســبيل المثــال، هورووتــز - 1985، انظــر كذلــك تامباي - 1989). يقترح هذا التمايــز أنّه في بعض المجتمعات، تتنافــس الجماعات العرقية من أجل الحصــول على الموارد النادرة على أسس متســاوية، فيما المجتمعات الأخرى تقوم على أسس غير متساوية منهجيــا للوصول إلى الموارد. من وجهــة النظر الأنثروبولوجية، فإنّ مثل هذا التمايز مؤســف لأنّــه يصنف مجتمعات بكاملها على أســاس مبدأ رئيســي بعيد عن أن يكون غير غامــض. وعليه، قد يكون حلا أفضل أن نفتــرض أنّ العرقيــة قد تظهــر، فــي أوضــاع مختلفة في مجتمعات،

كأنّها جوانب أفقية أو عمودية للتصنيف الاجتماعي. إذا اعتبرنا العرقية بجانبها الأفقي، قد يكون ذا صلة أن نركز على المنافسة من أجل الحصول على الموارد النادرة و/ أو عمليات الثنائية وإدامة الحدود. إذا، من ناحية أخـــرى، ركزنا على الجانب العمودي للعرقية، فســيكون أكثر صلة إذا ما ركزنا على قوة العلاقــات. كلا الجانبين، العمودي والأفقي، يتباينان في الأهمية: موضعيا وتاريخيا وبين المجتمعات.

قـــد تبرر الأيديولوجيات العرقية المراتبيــات الاجتماعية. لذلك، فإنّ من الضروري أن نوضح العلاقة بين العرقية والمعايير الأخرى للمراتبية.

لا وجود لعلاقة بسيطة مباشرة بين العضوية العرقية والمرتبة في المجتمع. الســبب هو أنّ هناك دائما معايير إضافية للمرتبة. الجندر، عضوية الطبقة، العمــر ومعايير أخرى - والتي تتباين من مجتمع إلى مجتمع - كلها تســهم في تحديد مرتبة الشخص. لنوضح هذا التعقيد، قد نسأل من الذي يملك أعلى مرتبة في المجتمع البريطاني: جرّاحة نســائية سوداء أم رجل بستاني أبيض؟ قد يكون من غير الممكن التوصل إلى جواب بسيط واضح لهذا السؤال.

في العديد من المجتمعات متعددة العرقية، هناك رغم ذلك ترابط قوي بين الهوية العرقية وعضوية الطبقة. في المجتمعات الزراعية الاستعمارية (في الكاريبي، أميركا الجنوبية وأماكن أخرى)، يترابط تقسيم العمل بقوة مع صيــرورة التعرف العرقي؛ في المجتمعــات الصناعية الأوروبية، يحتل المهاجرون غير الأوروبيين الأعمال الأدنى مرتبة. يجب التشديد فيما عدا ذلــك أنّه، على الرغم من أنّ العرقية والطبقة تترابطان، فإنّهما تشــيران إلــى فئويات مختلفة. حتى في المجتمعــات المرتبة عرقيا بقوة، مثل جنوب أفريقيــا وناميبيا خلال فترة الفصل العنصري، هناك تنوعات عظيمة في عضوية الطبقة ضمن الفئات العرقية - هناك الرأســماليون السود كما أنّ هناك العمال البيض الحرفيين.

صورة «الدوكســك» النمطية («دوكســا» لبوردييــه، 1977، مصطلح للجوانــب الثقافية المؤكدة، المأخوذة كمســلمات) قوي جدا في العديد من المجتمعات متعددة العرقيات ويمكن أن يؤدي وظيفته بطريقة التنبؤ الذاتي: تصبح الصورة النمطية السلبية التي تمّ ابتكارها من قبل الجماعة المهيمنة

جزءا من وجهة نظر الجماعة لنفسها. تغذي مثل هذه الصورة النمطية بدورها عادة الاختلافات في المواقف المقابلة للجماعات العرقية في الاقتصاد والنسق السياسي. يلاحظ إذن بيتر وورسلي (1984: 236) أنّ «الشعوب برمتها ... ينظر إليها كما لو أنّها مناسبة بصورة طبيعية بالنسبة إلى الأدوار المميزة في تقسيم العمل، وغالبا ما تضم هذه الاختلافات «الطبيعية» الخصائص الثقافية كما تضم الخصائص الفيزيقية».

ينتقد وورسلي أكثر أولئك المنظرين ممن يفترضون أنّ هناك «علاقة غير متغايرة» بين المعيارين بالنسبة إلى التباين الاجتماعي؛ بمعنى، أنّ الجماعات العرقية تميل إلى أن تتطابق مع الطبقات في المجتمعات الطبقية متعددة العرقيات. بالأحرى، يستكمل وورسلي، أنّ التقسيمات الطبقية قد تكون ذات صلة بالتقسيمات العرقية بثلاث طرق رئيسية:

> إنّها قد يتخطى بعضها البعض، معززا أحدها الآخر بطريقة تطابقية أو مماثلة (كما عندما يكون كل العاملين في مصنع معين، صناعة، مدينة أو أقليم من ذات الخلفية العرقية). إذا كان المستخدم من خلفية عرقية مختلفة، فإنّ هذا التضامن يعاد تعزيزه أكثر. قد تمضي العرقية، رغم ذلك، عبر الطبقة، عموديا، عندما يوجد أعضاء الجماعة العرقية نفسها على كل المستويات كعاملين، موظفين صغار أو مديرين، وقد يكون أصحاب العمل من الجماعة العرقية نفسها. ثالثا، قد تعزل الطبقات بطريقة الشرائح من خلال العرقية حيث يؤخذ العمال المهرة من جماعة عرقية واحدة، والعمال غير المهرة من جماعة أخرى، وهكذا: شريحة واحدة قد تكون من ذات الانتماء العرقي للإدارة، وأخرى قد لا تكون. (وورسلي، 1984: 240)

في المجتمع الموريشي، يمكن التعرف على كل الأنواع الثلاثة للعلاقة بين العرقية والطبقة. يمكن أن يوجد ذات التنوع المعزز بالتبادل والموقع في بعض القرى الساحلية، حيث تعمل أكثرية السكان الكريوليين في الصيد، وفي بعض القرى الزراعية حيث أكثرية السكان هنود يعملون في ملكيات صغيرة، عمال أو فلاحين مستأجرين.

النوع الثاني لوورسلي، حيث تمضي العرقية عبر الطبقة، يمكن أن يلاحظ في البلدات الموريشيوسية وفي صناعة النسيج، البيروقراطية، والسياحة. قد يوجد أعضاء معظم الجماعات العرقية في معظم المستويات الطبقية، على الرغم من أنّهم لا يمثلون بصورة متساوية في كل مستوى.

التنوع الثالث، ربما الأكثر خصوصية للمجتمع الموريشي الاستعماري (قبل 1968)، يمكن أن يتم التعرف عليه في العديد من القرى ذات الصلة بعقارات السكر الكبيرة. العقارات نفسها مملوكة من قبل الفرانكو موريشيين. يميل كريوليو هذه القرى إلى أن يعملوا في المصنع كعمال مهرة، بينما يميل الهنود والمسلمون إلى أن يكونوا عمال حقول. في هذه القرى هناك في الغالب محل واحد منفرد لبيع الخضراوات يدار من قبل عائلة موريشية صينية. في بعضها هناك تقريبا علاقة مباشرة بين العضوية العرقية والمهنة.

تميل التصنيفات الشعبية إلى ربط التصنيف العرقي مع الفئات المهنية وكذلك «السمات الثقافية». في دراسة للعلاقة بين العرقية والطبقة في مرتفعات بيرو، يقول بيير فان دين بيرغ:

تتداخل العرقية والطبقة ولكنّهما ظاهرتان متمايزتان تحليليا. حقيقة أنّ الطبقات الاجتماعية المختلفة هي التي تظهر في الأعم الأغلب الاختلافات الثقافية الفرعية، وبالعكس، فإنّ الجماعات العرقية التي تعيش في ظلّ حكومة مشتركة تنظم في الغالب في مراتبية القوة، الثروة، والمكانة لا يجعل الطبقة قابلة لأن تقلل إلى عرقية، أو عرقية إلى طبقة. (1975: 73؛ انظر كذلك ويد، 1997).

يمكن أن توصف المراتبيات الاجتماعية الرئيسة في بيرو كبضعة أنساق للهيمنة تتخطى بعضها البعض جزئيا. بتعابير جغرافية، فإنّ الجانب الريفي يهيمن عليه من قبل البلدة، البلدة يهيمن عليها بمركز الإقليم، مركز الإقليم يهيمن عليه من خلال مدينة العاصمة والعاصمة من خلال المراكز الحضرية الدولية. يؤلف النسق الطبقي، المراتبية الإدارية أو السياسية والمراتبيات اللغوية بالمثل كعلاقات للقوة. أخيرا، في المراتبية العرقية، يهيمن الـ «ميستيزوس» (وهم خليط من الهنود ـ الأوربيين من حيث

النسل) على «التشــولوس» (وهم خليط من الميستيزوس ـ الهنود من حيث النســـل)، ممن يهيمنون بدورهم على الهنود. (هناك القليل من البيروفيين سليلي الأوربيين). هناك ترابط عال بين العضوية العرقية، منطقة السكن، التعليم والقدرات اللغوية، وعضوية الطبقة. في جانب من المسلســـل هناك النخبة الكوزموبوليتية، والعضو النموذجي للجماعة هو ميستيزوسـي ممن هو ثلاثي اللغة في الإسبانية والإنجليزية والفرنسية، متعلم تعليما جامعيا، يعيش في ليما وهو عضو من عائلة ثرية لديها مصالح عمل. على الجانب الآخـــر نجد الفلاحين المعدمين، ممن هم هنود، أحاديو اللغة بدرجة كبيرة في واحدة من اللغات ذات المكانة الدنيا (كوتشيوا أو آيمارا)، غير متعلمين ومعدمين من حيث الملكية.

العلاقات المتداخلة بين المعايير

علـــى الرغم من هـــذا الترابط العالي بين عضويـــة الطبقة والعضوية العرقية، يشـــدد فان دين بيرغ على أنّ مبـــدأي التباين يؤديان وظيفتيهما بطريقتـــين مختلفتين وينبغـــي تمييزهما إحداهما عن الأخـــرى تحليليا. إنّه يحدد نوعين نموذجيين للوضع المؤشـــر بعلاقـــات مختلفة بين الطبقة والعرقية. الأول هو التنوع الأفريقي الاستعماري، حيث، باستخدام مفردات وورســـلي، «تعزل» الطبقات الاجتماعية من خلال العرقية. حركة الأفراد عبـــر الحدود العرقية، والتي هـي مترابطة بدرجةٍ عالية بالطبقة وغالبا ما يرمز إليهـــا كـ «عنصر»، صعب بدرجةٍ متطرفة، رغم أنّ اســـتيعابا ثقافيا معتبرا قد يأخذ مكانه.

فـــي النـــوع الآخر للوضع، والـــذي تكون فيه بيرو مثـــالا مميزا، فإنّ «الجماعـــات العرقيـــة مراتبية بوضـــوح، ولكنّ الجماعـــة المهيمنة ثقافيا منفتحة نســـبيا علـــى أعضاء من الجماعات العرقيـــة الأخرى» (فان دين بيـــرغ، 1975: 78). الحركـــة عبر الحدود العرقية ممكنـــة، إذا ما نجح النـــاس موضوع الســـؤال فـــي اكتســـاب الخصائص الثقافيـــة وعضوية الجماعة المقترنة مع الفئة العرقية الأعلى مرتبة. (الحراك الســـفلي على امتـــداد هذه الخطوط ممكن كذلك) العديد من الأفراد غامضون عرقيا؛

بالحقيقة، ينظر إلى أكبر الفئات العرقية في مرتفعات بيرو، فئة التشولو، على أنّها فئة متوســطة ضبابية بين «قطبي» الميســتيز والهنود. تشخيص التشــولو كتشولو ظرفي إلى درجة كبيرة من حيث إنّ الميستيزوس يميلون إلى أن يصفوا دونيتهم الاجتماعية كتشــولوس. ســينظر إلى سكان بلدة جبلية كتشولو من ليما، ولكنّهم يعتبرون كما لو كانوا ميستيزوس من وجهة نظر الجانب الريفي، بفضل طريقتهم الحضرية في الحياة، لباســهم، وما إلــى ذلك. على الرغم من هذا النقل الاجتماعي للخصائص الطبقية إلى تصنيفــات عرقيــة والترابط العالي بين معياري التبايــن، فإنّه مضلل أن ندعي أنّ هناك علاقة مباشــرة بين الطبقة والعرقية. على الرغم من أنّ عضوية الطبقة تتحدد جزئيا بتمكن الشخص من لغات واكتسابه لعلامات ثقافيــة معينة، فإنّ الطبقة تتحدد كذلك ببضعة عوامل غير عرقية. على العكس من ذلك، هناك العديد من الجوانب للهوية العرقية وإدامة الحدود لا ترتبط بالطبقة.

فيمــا عدا ذلك يظهر المثال من بيرو أنّ هنــاك تأثيرا معديا للطبقة على العرقية والعكس. في كتابته حول «العنصرية الطبقية»، يجادل إيتيان باليبار (1991) في أنّ التمييز العرقي في فرنســا يســتمد من افتراض واســع الانتشــار ينطوي على أنّ الطبقات «طبيعية»، وأنّ فكرة العناصر المتفوقــة والمتدنية حلّت محل ثنائية الأرســتقراطية - العامية في المجتمع الفرنســي (انظر كذلك فيفيوركا، 1991). يصبح الموريشيوسي الكريولي عضوا من الطبقة الوســطى وبالتالي يكتسب الخصائص العرقية الملونة، قد يغير العضويــة العرقية ويصبح عمليا ملونا. زد على ذلك، كما لاحظ أم. جي. ســمث (1995) بالنسبة إلى غرب الأنديز، الناس في هذا النوع مــن المجتمعات غالبا ما يعتقــدون أنّهم يصنفون الآخريــن بفضيلة لون البشــرة، فيما يتصل التصنيف الواقعي بالطبقة أو معايير أخرى للمكانة الاجتماعية - الاقتصادية.

يصنف العديد من الموريشــيين ذوي البشرة الفاتحة ككريوليين صغار، من حيث إنّهم يعيشــون بطريقة الكريوليين المعتــادة - إنّهم عمال حرفيون وصيادو أســماك، فقراء ولديهم العديد من الأطفال. بالمثل، يعتبر العديد

من الموريشيين ذوي البشرة الداكنة ملونين بحكم تعليمهم، يستخدمون اللغة الفرنسية في البيت ويقيمون في مناطق الضواحي للطبقة الوسطى. اللون الواقعي ليس بغير المهم في التصنيف الاجتماعي (يميل الذكور الكريوليون الناجحون إلى الزواج من نساء ذوات بشرة أفتح مما هم عليه)، ولكن في التصنيف العملي فإنّه يؤدي وظيفته مع معايير أخرى.

على نطاقٍ واسع ينظر إلى أنّه كما لو كان «غير طبيعي» أن يكون الفرانكوموريشي فقيرا أو أن يكون الكريولي غنيا. في حالة الفقير الفرانكو موريشي في بلدة موريشية، يجادل بعض معارفه بأنّه كان «حقيقة»، «ميولاتو» - يدعون أن هناك «زنوجا» في سلالته. مع ذلك، على الرغم من أنّ العلاقة بين الطبقة والعرقية مؤكدة أحيانا وعلى الرغم من أنّ التصنيف العرقي أحيانا مطابق لعضوية الطبقة، فعلينا أن نضع في البال أنّ العلاقة تتفاوت بين المجتمعات، وكذلك ضمن المجتمعات. رغم أنّ «الكريولي» تدل على الطبقة العاملة في الموريشيوس، هناك أناس ممن يعترف بكونهم، ويعتبرون أنفسهم كريوليين، ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى.

الذرائعية ونقادها

يعكس انعدام الاتفاق بين الأنثروبولوجيين ممن يدرسون العرقية أحيانا اختلافات نظرية جوهرية. في هذه المرحلة سنحدد فقط بعض هذه الاختلافات، وسأعود اليها فيما بعد.

أولا: من الشائع أن نميز بين وجهات النظر «البدائية» و«الذرائعية» عن العرقية. يصف بارث الفئات العرقية كـ «كأوعية تنظيمية يمكن أن تعطي مقادير وأشكالا متباينة للمحتوى في أنساق اجتماعية ثقافية مختلفة» (1969أ: 14). ضمنيا، يبدو أنّه يقول إنّه على الرغم من الاتصال عبر الحدود والتغير في المحتوى الثقافي للجماعات، فإنّ الفئات العرقية على ما هي عليه ثوابت يمكن أن تستدعى عندما تبرز الحاجة، كما في وضع المنافسة. يعرف بارث بشكل واضح المعزوات العرقية كمعزوات فئوية تصنيف «شخصا ما في سياق هويته الأساسية، الأكثر عمومية، التي يفترض أن

تحـــدد من خلال أصله وخلفيتـــه» (1969أ: 13). جادل أبنر كوهين ضد وجهة النظر هذه، والتي يراها كموقف «بدائي» من حيث إنّها تعرف الهوية العرقية كمكانة لازمة، كجانب غير قابل للتبديل للشخص الاجتماعي. على الرغم مـــن أن بارث جادل ضد الحتمية الثقافية في الدراســـات العرقية وشدد على الحاجة إلى التحقيق في سنّ القوانين الاجتماعية للعرقية من خلال صيرورات الحدود المرنـــة والقابلة للتفاوض، يتهمه كوهين بالترويج لوجهـــة نظر جامـــدة عن العرقية (أي. كوهين أ: تمهيـــد). من وجهة نظر كوهـــين، تتطور الهويات العرقية بالاســـتجابة إلى المســـتلزمات التنظيمية الوظيفية. إنّه يعرف العرقية ببســـاطة كشكلٍ معين للتنظيم السياسي غير الرســـمي حيث تســـتحضر الحدود الثقافية بحيث إنّ مـــوارد الجماعة أو «رأس المال الرمزي» يمكن أن يؤمّن. بهذه الطريقة، يمضي كوهين إلى أبعد مما فعل بارث في قطع الصلة الرابطة بين العرقية والثقافة. في الحقيقة، كما ذكـــر أعلاه، فإنّه يعتبر مضاربي ســـوق البورصة فـــي لندن كجماعة عرقية (أي. كوهين، 1974أ، 1974ب).

توسّع وتضيّق إعادة توجيه كوهين مجال الدراسات العرقية. على الضد من بارث، الذي يبقى مهتما بالتنوع الثقافي، يحدّ كوهين الميدان بالصيرورات السياســـية ذات الصلة بالجماعات المتحدة غير الرسمية. من أجل الحصول على دعم أتباعهم المحتملين، يستخدم قادة هذه الجماعات الرموز «البدائية» في استراتيجياتهم السياسية. كما يسلم كوهين نفسه، فإنّ مصطلح «العرقية» قد يكون غير ملائم هنا. موقف كوهين، المعارض للبدائية التي ينســـبها إلى بـــارث، يمكن أن يوصف كوجهـــة نظر ذرائعية، حيث يكمن المؤشـــر الوحيد للعرقية والتنظيم العرقي في وظيفيتها السياســـية. مـــن وجهة النظـــر هـــذه، لا تحتـــاج العرقية إلى تفســـير تاريخي أو ثقافي: إنّهـــا تبرز بصورة كلية من خلال الظروف الاجتماعية المعاصرة (انظر الفصل الخامس).

قد يسأل ناقد لموقف كوهين: لماذا تكون رموز معينة مؤثرة وتشكيلات عرقيـــة معينة ممكنة، فيما لا يكـــون غيرها كذلك؟ إذا ما تمّ صنع هويات عرقية كلية من خلال الصيرورات السياسية، من ثمّ ينبغي أن يكون ممكنا أن تصنع أي هوية على الإطلاق. من ثمّ فإنّ من الممكن، على سبيل المثال،

أن نقنع أعضاء فئة الماساوي العرقية في كينيا بأنّهم حقيقة كيكيوس. بما أنّ عملا فذا كهذا ليس ممكنا بالتأكيد، يجب أن يكون للعرقية عنصر غير ذرائعي، غير سياسـي. مع ذلك، لنكن عادلين، فإنّ فكرة كوهين الرئيسية هي أنّ تشكيل ووظيفية الجماعات المندمجة العرقية هو المهم سوسيولوجيا وهو ما ينبغي أن يزودنا بالتركيز لأغراض البحث العلمي. في هذا الاعتبار، فإنّـه يقف على أرضية آمنـة في الجدل بأن مثل هـذه الجماعات، أبعد مـن أن تكون «بدائيـة»، إنّما هي نتائج صيرورات التغييـر - غالبا التمدن والهجرة. ما لم يناقشـه هـو طبيعة المادة الخام التي تتغـذى عليها هذه الجماعات. لذلك، يبدو أن الهوية المشتركة للأفراد الذين يشكلون بالنهاية جماعة عرقية مأخوذة كمسلمات في نموذج كوهين النظري.

مـا إذا كان بـارث بدائيـا أو لم يكن هـي نقطة قابلة للنقـاش - إنّه عـادة يوصف كذرائعي. يمكن أن يكون التمييـز بين وجهة النظر البدائية والذرائعية للعرقية مفيدا بصورة رئيسـية بسـبب لأنه يسلط الضوء على الثنائية الحاسـمة فـي العرقية (انظر غيرتس، 1973 [1963]؛ شـيلز، 1980 لمواقف يمكن أن توصف بمصداقية على أنّها بدائية). لا بدّ أن يكون لـ «الأوعية التنظيمية» المشـار إليها من قبل بارث نوع من الغرض من أجل أن تعمل، ولا بدّ أن يكون لها في الوقت نفسـه نوع من الجاذبية بالنسـبة للجماعـة المسـتهدفة مما يعطي مبـررا لتحالف الجماعة. سـيقت هذه النقطة إلى الفهم بأناقة من قبل كوهين في عمله «الرجل ذو البعدين» (أي. كوهـين، 1974ب)، حيث يقوم الجدل الرئيسـي على فكرة أنّه يجب على التنظيم العرقي أن يخدم أهدافا سياسـية وأن يلبي حاجات سـيكولوجية للانتماء والمعنى في الوقت نفسه.

يمكـن أن توصف النقطة الثانية موضوع الجـدل على أنّها العلاقة بين وجهتـي النظر «الذاتية» و«الموضوعية» على العرقية. تعتبر وجهة نظر بارث، حيث تعرف العرقية كمعزوات فئوية مأخوذة من قبل الوكلاء أنفسـهم، تعتبر عادة موقفا ذاتيا. تقول وجهة النظر المعارضة إنّ التمايزات العرقية، التنظيم العرقـي، أو حتـى المراتبية العرقيـة قد توجد تماما دون اكتسـاب أو حتى علم الوكلاء أنفسـهم. تقارب وجهات النظـر الموضوعية النموذجية العرقية

إمـــا كخواص ملحوظة للتنظيم الاجتماعي، رافضة العزو الذاتي كمعيار مهم للعرقية (أي. مقاربة كوهين)، أو تشـــدد على الصيرورات التاريخية واســـعة المدى واختلافـــات القوة الموروثة في البناء الاجتماعـــي كمحددات للعرقية، بدلا من الفعل الاســـتراتيجي (انظر الفصل الخامس). بالنســـبة إلى بعض الأنثروبولوجيـــين، قد يمثل التركيز على العزو الذاتي، التصنيف الاجتماعي، والفعل الاســـتراتيجي إما تدخلا غير مرغوب فيه للسيكولوجيا على الميدان السوسيولوجي، أو إهمالا للصيرورات التاريخية واسعة المدى والتي قد تكون ذرائعية بتحديد العلاقات العرقية على المستوى ما بين الأشخاص.

يتعلق جدل ذو صلة بمفهوم «الانتقاء الموضعي»، والذي يبدو أنه يفترض مســـبقا أنّ الـــوكلاء أحرار بأن يختـــاروا أفعالهم ودرجـــة اتصالهم بالهوية العرقية. هل يمكن للعرقية أن تكون في الوقت نفســـه مكانة لازمة وخاضعة للخيـــار والانتقاء الموضعـــي والخيار، أو هل أنّ وجهتي النظر إســـتثنائيتان علـــى نحو متبادل؟ في مقالة مراجعة رئيســـية، يلاحـــظ جوناثان أوكامورا (1981) أنّ الأنثروبولوجيين الذين كتبوا حول العرقية الموضعية يميلون إلى التأكيد إما على الجانب الإدراكي (الخيار والاستراتيجية) أو الجانب البنائي (المقيدات المفروضة على الفاعلين) للأوضاع فيما بين العرقيات.

يســـتلزم الاختلاف في التشـــديد، كما في الاختلاف بـــين وجهات النظر الذاتية والموضوعيـــة للعرقية، ثنائية جوهرية في فـــروع المعرفة الاجتماعية؛ التمييـــز، كما يضعه بأحكام هولي وستتشـــلك (1983: 1)، هو بين «مقاربات تدرس كيف تعمل المجتمعات، الأنساق الاجتماعية، أو البنى، ومقاربات تدرس لماذا يقوم الناس بما يقومون به». يوصف هذا الاختلاف في وجهة النظر أحيانا بأنّه تمييز بين وجهتي النظر الفيبرية والدوركايمية للحياة الاجتماعية. آنثوني غيدنز هو المهم لدمـــج وجهتي النظر. في نظريته في صيرورة البناء (غيدنز، 1979، 1984)، ينظـــر إلى الحياة الاجتماعية جوهريا على أنّها ثنائية، مكونة من الوكالة والبناء في الوقت نفسه؛ الحرية والقيد، إن شئنا ذلك.

تســـلط دراســـات العرقية الضوء على العلاقـــة المتداخلة بين الخيار والقيد. قد يختار الباثاني في ظلّ ظروف معينة أن يصبح بلوشـــيا، ولكنّ هـــذا يحرمه من حقوق المجتمـــع الباثاني ويعطيه التزامـــات جديدة أمام

رئيس البلوش. قد تختار موريشــية كريولية ألا تعبــر عن هويتها العرقية موضعيــا، ولكنّها لا تســتطيع أن تنهيها تماما. فــي المجتمع التعددي مثل غايانــا، الغايانيون الهنود، ممن هم من أصحاب الأملاك الصغيرة بدرجة كبيرة، يستطيعون أن يختاروا كيفية تخصيص مواردهم وقد يتسلقون حتى اجتماعيا إلى الأعمال ذات الياقات البيضاء، ولكنّهم لا يستطيعون أن يلغوا تقسيم العمل العرقي والهيمنة السياسية للأفارقة الغايانيين. في نقد ودي لتشــديد بارث على الخيار الفردي، تستنتج ساندرا والمان: «يجب أن يكمن القيــد النهائي بحقيقة أنّه لا أحد يســتطيع أن يقوم بخيــارٍ لا وجود له» (1986؛ 233). بمسحة أكثر بلاغية، كتب وورسلي:

> أفســدت العديد من الدراســات التفاعليــة للعرقية على مستوى المجتمع المحلي من خلال الغيبية الليبرالية التي طورت في مجتمعات مفتوحة، حيث توجد درجة من الخيار بالنســبة للفــرد ليقرر بصورة واعية ما إذا كان يمكن أن يســتوعب أو لا، وحيثما يســمح للحراك الاجتماعي بــأن يكون ذا مغزى. يؤخــذ الفرد إذن كنقطة القفز في التحليل، ويفترض أن يكون الخيار الحقيقة الاجتماعية الحاسمة. تبدو الحياة، سوقا، أو كافيتيريا. (1984: 246)

الهويــات العرقية لا هي معــزوة ولا هي منجزة، إنّهــا كلتاهما. إنّها كالوتــد بين الخيار الموضعي واللوازم المفروضــة من الخارج. أكدت حتى الآن علــى الجوانــب الإدراكية والطوعيــة للعرقية. ومــن الآن فصاعدا ســوف نتأرجح إلى حدٍ ما بين وجهتي النظر هذه، محاولين أن نرى كيف، كمــا كتب ماركــس، يصنع الناس التاريخ، ولكن ليــس في ظلّ ظروف من خياراتهم هم.

مشكلة الثقافة

تتعلق أحد أعمق الجدالات في دراســات العرقية بــدور الثقافة. كما تشــير المناقشــة أعلاه، فإن التطــرف في هذا الجدل يحــدد من خلال، الموقــف الذي يقول إنّ الجماعات العرقية ببســاطة محــددة ثقافيا وهي

جماعــات حتمية من جانــب، ومن الجانب الآخر، الموقــف الذي يقول إنّ الثقافة تدخل العرقية فقط بقدر ما تستغل سياسيا. لايزال الجدال ساريا، بعد أربعة عقود من الزمن على صدور كتاب الجماعات العرقية والحدود. في اســتقصاء للصراع البروتســتانتي - الكاثوليكي في إيرلندا الشمالية، يســتنتج جينكنز (2008) أنّ «المضمون الثقافي» مهم بالحقيقة، وأن تكون «كاثوليكيا أو بروتســتانتيا يعني حقيقة شــيء ما» للناس موضوع السؤال. تمّ تطويــر وجهــة نظر أخرى قبل ذلك من قبــل أي. بي. كوهين (1985) في كتابه عن البناء الرمزي للمجتمع المحلي، حيث يصبح واضحا أنّ إنتاج إدامــة الحدود وإنتاج «المضمون الثقافي» يندمجان في ابتكار الرموز. عبر كوهــين كذلك عن هواجس حول مفهوم الحدود البارثي (1994: وبخاصة 121)، مقترحــا أنّ المناطق الحدودية المحددة علــى نحوٍ غامض غالبا ما تظهر في علاقات ما بين الجماعات (انظر الفصل الثامن للأمثلة).

أحيانــا تناقــش العلاقة بــين العرقية والثقافــة في ســياق البنائية الاجتماعيــة (بيــدر، 2001؛ بومــان، 2001). في مقالــة نقدية مكثفة لدراســة غيرد بومان للعرقية - التعددية لســاوثهول (بومان، 1996؛ انظر الفصــل الثامــن)، يجادل فيات بادير فــي أنّ وجهة نظر بومــان البنائية للثقافــة تقللها إلى خطــاب وتعرف - ذاتي، وبالتالي تســقط من الاعتبار الجانب الموضوعي، الضمني، غيــر المعترف به غالبا، للثقافة. قد تحصر أنثروبولوجيا العرقية إذن بدراســة مــدارك الناس لثقافتهم هم وأفعالهم، بدلا من دراســة ثقافتهم. يســتجيب بومان (2001) بعزل نفسه بمسافة عن الحتمية الثقافية والجوهرية، مؤكدا الوكالة والمرونة في استراتيجيات التعرّف. يكشــف الجدل بين وجهتي النظــر اختلافات مهمة؛ جادلت في أماكن أخرى (إيركســن، 2000) أنّ وجهات النظر المتشــددة عن العرقية والقومية تعلم على نحوٍ عميق من خلال الفلسفة الميدانية، التحليلية؛ بينما المقاربــة البديلة (الممثلــة هنا ببيدر) يمكن أن تأخذ إلماعها من الفلســفة العقلانيــة القاريــة، مع اختلاف ناتج فــي التأكيد. يتهــم الأنثروبولوجي البلجيكي لوك دي هويســتش، في نقد قوي للمدرســة المهيمنة للدراسات العرقيــة، زميله يوجين روزينــز (انظر الفصل الســابع) «بإحداث إرباك

صاخب بين مستويين: الثقافي والسياسي» (دي هويستش، 2000: 104)، قبل التحرك إلى مناقشة مفصلة للملكية المقدسة في المجتمعات الأفريقية وأهميتها للعلاقات ما بين الجماعة. دي هويستش، بنائي، مهتم بفهم أنماط التنوع الثقافي التحتي ويصر على رؤية العرقي «كوحدة ثقافية و... عنصر أنثروبولوجي أساسي» (2000: 113). مع ذلك فإنّها حقيقة أنّ القليل جدا من الدراسات أجريت ضمن هذا التقليد في الأنثروبولوجيا.

من الواضح كذلك أنّ الانتقادات ـ الودية في حالة جينكنز، والأكثر عدائية في حالة دي هويستش ـ للتحيز الذرائعي في دراسات العرقية التي تحتاج إلى أن تؤخذ بجدية. يبدو أنّ التأكيد أحادي الجانب على التلاعب بالرموز، الانتقاء الظرفي للهوية، وأسطول ونوعية لا حدود لها للثقافة تقترح أن لا شيء يثبت حقيقة، وأنّ العالم الاجتماعي يعاد ابتكاره بصورة مستمرة، وأنّ المقاربات التحليلية البنائية قد تقول القصة بكاملها حول صيرورة الهوية الإنسانية. هذا النوع من وجهات النظر، والتي نادرا ما تكون بعيدة في الدراسات المعاصرة للعرقية والقومية، ليست فردية بصورة منهجية فقط، ولكنّها كذلك تعبير قوي لوجهة النظر التطوعية. يمكن أن تنطوي مثل هذه النظرة على، بالنسبة للعالم الاجتماعي، أن عليه أو عليها أن ينسى أو تنسى كل ما تعلمه أو تعلمته حول التنشئة الاجتماعية، انتقال المعرفة والمهارات من جيل إلى الجيل التالي، قوة المبادئ، والأهمية غير المدركة للدين واللغة بالنسبة للهوية ومعنى المجتمع المحلي. من حيث كيف للمجتمعات أن تتوحد، إن لم يكن من خلال الثقافة، والتي لا يمكن أن ترى مجردة كإرث مشترك مبني اجتماعيا وإنّما كنسق مشترك للتواصل؟ بكلمات تم ألين وجون إيد، «هناك خط رفيع بين محاولة أن تصف نسق القيم للأقليات (أو أي عرقية) واقتراح أنّ تلكم القيم تحدد الهوية» (1998: 33).

على الرغم من أنّ الاختلافات التي نوقشت أعلاه قد تكون مهمة وأحيانا تعكس اختلافات نظرية جوهرية، يبدو أنّ من المناسب إنهاء هذا الفصل بملاحظة بعض من العديد من التشابهات بين استراتيجيات البحث التي تمّ عرضها حتى الآن (مع الاستثناء المحتمل للنظرية التعددية). يتفق

معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ممن درسوا العرقية على نقاط حيوية معينـــة تمّ تطويرهـــا، من بين أمـــور أخرى، من قبل بـــارث وزملائه، على الرغم مـــن أنّ هناك عدم إتفاق على أين نضـــع التأكيد، وعلى الرغم من أنّ العلاقـــات بين الثقافة والعرقية، بين التعرّف والسياســـة، بين العادات الجمعية والخيار الفردي، تبقى معقدة وإلى درجة كبيرة تشير إلى الأسئلة التي يمكن أن يجاب عنها بصورة ميدانية فقط.

● حتى إذا ما اعتقد على نطاقٍ واســـع أنّ العرقية تعبر عن اختلافات ثقافية، هناك متغير وعلاقة معقدة ومتغيرة بين العرقية والثقافة؛ لا وجود لعلاقة مباشرة بين الاختلافات العرقية والاختلافات الثقافية.

● العرقيـــة علاقة بـــين جماعتين أو بضع جماعات، وليســـت خاصية لجماعة؛ إنّها توجد بين وليست ضمن جماعات.

● العرقية اتصال دائـــم ومنهجي للاختلافات الثقافية بين الجماعات التي تعتبر نفسها متمايزة. إنّها تظهر أينما تكون الاختلافات الثقافية ذات صلـــة في التفاعل الاجتماعي، وينبغي إذن أن تدرس على مســـتوى الحياة الاجتماعية، ليس على مستوى الثقافة الرمزية.

● العرقيـــة إذن علاقاتية، وكذلك ظرفية: الخاصية العرقية للمواجهة الاجتماعية ممكنة في ضوء الظرف. إنّها ليست، بعبارة أخرى، مطلقة.

ركزت الدراســـات التي نوقشت في هذا الفصل على الجانب التنظيمي الاجتماعـــي أو السياســـي للعرقية؛ على طاقتها الكامنـــة لتنظيم مصالح الجماعة، غالبا في ظروف تنافس الجماعة. في الفصول التالية سأشـــير إلى كيف أنّ الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية تفرعت في اتجاهات متنوعة، مولية الآن اهتماما أعظم إلى جانب الهوية للعرقية، الأيديولوجيا، والظهور التاريخي للعرقية والبناء العرقي للتاريخ، وعلاقات القوة.



4

الهوية العرقية والأيديولوجيا

[إذا] كان علينــا أن نفهــم... «الحقائــق الملحــة للعرقية»، أعتقد أننــا نحتاج إلى أن ندعم وجهات النظر السوسيولوجية المألوفة بأن نعير اهتماما أكبر لطبيعة الهوية العرقية.

أي. أل. إبستاين (1978، 5)

يتكلم البغل الأفريقي الشــمالي دائما عن أخــي أمه، الحصان، ولكنــه لا يتكلم على الإطلاق عــن أبيه، الحمار، للآخرين ممن يفترض أنهم يتمتعون بسمعة أكبر.

كليفورد غيرتس (1988، 8)

«في الخطاب الأنثروبولوجي، تعني الهوية أن تكون كما أنت، وكذلك أن تكون مختلفا»

المؤلف

فــي الفصلــين الســابقين، أخذنــا بالاعتبار جوانــب للعرقية من وجهة نظر ســلوكية بدرجة كبيــرة. وصفت عمليات

الاندمـــاج والإقصـــاء الاجتماعـــي، وأشـــكال الإدماج العرقـــي بعلاقتها بالتفاعل والتوحيد الاجتماعي. تســـمح مثل وجهـــة النظر هذه للتحقيق بالجانـــب الرمزي للعرقية – الهوية العرقيـــة – غير أن هذا البعد عموما ينظر إليه كلازمة، أو حتى نتيجة، للصيرورة الاجتماعية، الانتفاع الفردي أو الوظيفية الاجتماعية. ســـيناقش هذا الفصل كيف أن صيرورة الهوية العرقية قد تفترض أهمية جوهرية بالنسبة إلى الفرد، كيف تبتكر الرابطة والولاء للفئات العرقية أو الجماعات ويحافظ عليها. من أجل التعامل مع هـــذا الموضوع، نحتاج إلى أن نفهم كيـــف يبصر الأفراد ويصنفون بيئاتهم الاجتماعيـــة المحيطـــة، وكيف يســـتخدم كذلك الماضي لفهـــم الحاضر. مفهومات الأصول المشـــتركة حاسمة عادة بالنســـبة إلى الهوية العرقية، وتفســـيرات التاريخ مهمة لذلك بالنســـبة للأيديولوجيات التي تقصد أن تبرر، تقوي، وتحافظ على هويات عرقية معينة.

قوبلـــت المقاربـــات المركـــزة على جانب الهويـــة للعرقية لفتـــرة طويلة بالتشـــكيك فـــي الأنثروبولوجيا الاجتماعية (ولكن ليس إلى الحد نفســـه الذي تكون فيه في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، كما في رومانوشـــي – روس وديفـــوس، 1995). بمـــا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تتعامل مع الصيـــرورات التي تأخذ مكانها بين النـــاس، وبما أن الهوية تحمل بالنهاية لتوجد في كل فرد، فقد أهملت دراســـة الهوية الشخصية لفترة طويلة من قبـــل الأنثروبولوجيين. مع ذلك، في الســـنوات الأخيـــرة صار هناك تقدم معتبر في الدراســـة الأنثروبولوجية الاجتماعية للهوية أو صيرورة الهوية، والـــذي هو على نحو أكثر صرامة مصطلح أكثر دقة، من حيث إن «الهوية» تعطي انطباعا بكونها شـــيئا ثابتا. في الوقت الحالي استخدم المصطلحان بطريقة تبادلية.

لقد تم إظهار أن جوانب الشـــخص التي يعتقد تقليديا أنها غير قابلة للتغييـــر، الداخلية والخاصـــة، قد تدرس بطريقة مثمـــرة كجوانب رمزية للصيرورات الاجتماعية. بكلمات أخرى، ما اعتبر في السابق خاصا وثابتا ينظـــر إليه الآن بصورة متزايدة على أنه في نطاق العام والقابل للتفاوض. في الدراســـات الوجدانية عبر الثقافات، جودل على أن الوجدانيات، أبعد

من أن تكـون فطرية، إنما هي مبتكرة اجتماعيـا (هويل ووليس، 1989، روزالدو، 1984). بالمثل، أظهرت دراسات العرقية أن هناك علاقة قريبة، ولكنها متغايرة بين الصيرورات الاجتماعية والهويات الشخصية (مثلا أي. بي. كوهين، 1994، إبستاين، 1978، 1992، جينكنز، 2008). في الوقت نفسـه، جودل بصورة مقنعة على أن فعل التصنيف في الحقيقة يقوم على قدرة فطرية (كما أن للكائنات البشـرية بلا شـك قـدرات فطرية لجمع متنـوع من الوجدانيات)، لكن الشـكل الواقعي للتصنيـف في، قل، «أنواع الكائنات البشـرية»، يتنوع وفقا للظروف (هريستشفيلد، 1998). التمييز بين نحن وهم يوجد في كل مكان، لكنه يتخذ عددا من الأشـكال ويسـتند إلى مجموعة متنوعة للمعايير.

فـي الخطـاب الأنثروبولوجي، تعني الهوية أن تكـون كما أنت وكذلك أن تكـون مختلفا. بكلمات جان - ماري بينوا، فإن دراسـة الهوية يجب أن «تتذبذب بين قطبـي التفرد المنفصل والوحـدة والعولمية» (1977: 15). عندمـا نتكلم عن الهوية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإننا نشـير إلى الهويـة الاجتماعية، ليس عمق عقل الفرد - علـى الرغم من أن أي. بي. كوهـين، في كتاب جسـور ومعقد عـن الوعي الذاتـي (أي. بي. كوهين، 1994)، جـادل على الحاجة لأن نفهم ذلك فقط [1]. مع ذلك، فإنه مدعاة للتعقل أن نبدأ بالنظر إلى العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي.

إذا أردنـا أن نفهم الهوية العرقية، لا نسـتطيع أن نفترض مسـبقا أن الفئـات العرقية توجد بفضيلة «وظائـف» معينة. ينطوي هذا على أنه من أجـل أن ندرك ماهيـة الهوية العرقية، يجب علينـا أن نحاول فهم ماهية التصنيف العرقي والانتماء الفئوي الذي يعطي معنى بالنسـبة إلى الناس موضوع القضية.

النظام في الكون الاجتماعي

منذ نشـر كتـاب «التصنيف البدائـي» لدوركايم ومـوس (1964 [1903])، صار لدراسـة التصنيف اهتمام مركزي في الأنثروبولوجيا. أظهر كلـود ليفـي - شـتراوس (1962)، ماري دوغـلاس (1966،

1970)، غريغوري بيتسون (1972ب)، سكوت أتران (1990) وآخرون كثيـرون أن البشــر كائنات مصنفــة يبتكرون نظاما على المســتويات الرمزيــة والاجتماعية من خلال التمييز بين أنواع أو طبقات الظواهر. التصنيف هو نوع من النظريــة الأصلية التي يقلل التعقيد اللامحدود للعالم المجرب إلى عدد محدود من الفئات. يعبر التصنيف الاجتماعي عادة عن قوة اللاتناظرات.

ترتبــط أنواع التصنيف التــي تم تطويرها فــي أي مجتمع بالضرورة بتنظيــم المجتمع وطريقة حياته. وعليه لدى قبائل النوير أكثر من 15 كلمة للأنمــاط المختلفة الملونــة للأغنام (إيفانس - بريتشــارد، 1940)، ولدى بعض جماعات الإنويت 25 كلمة للأنواع المختلفة للثلج. تصنيفات النباتات والحيوانات ليســت موضوعية، وإنما هي بناءات اجتماعية. وعليه، بينما يصنف الأوروبيون الكاســواري كطيور، بينمــا لا تفعل جماعة الكارام في غينيا الجديدة ذلك. بالنسبة إليهم، فإنها لا يمكن أن تكون طيورا من حيث إن الطيور تطير بينما الكاسواري لا يطير، مع ذلك، تصنف الخفافيش مع الطيور (بولمور، 1967).

التصنيفــات العرقية هــي كذلك نتاجات اجتماعيــة وثقافية لها صلة بمتطلبــات المصنفين. إنها تخدم غرض تنظيــم العالم الاجتماعي ولتخلق خرائط إدراكية قياسية على فئات لأخرى ذات صلة.

آخذا إياها كنقطة انطلاق فإن دراســات حزام النحاس التي قام بها إبســتاين (1978) مع زملائه في الخمســينيات يسأل فيها كيف يمكن لمئات الفئات العرقية في الوقت الحاضر في البلدات الكبرى على حزام النحاس أن تقلل إلى عدد لا يزيد على أصابع اليد الواحدة في تصنيف اجتماعي واقعي مستمر. يجمع الناس الذين ينتمون إلى «قبائل» مختلفة معــا في فئات عامة. الســبب هو أن التصنيفــات العرقية تميل إلى أن تصبح أقل تفصيلا بزيادة المســافة الاجتماعية المدركة من الفرد نفسه. في أوروبا، من الشــائع إذن أن تفكر فــي «الأفريقيين» أو «هنود أمريكا الشــمالية» كفئات عرقية، على الرغــم من أن كلا من هذه «الجماعات» يكون مئات الفئات العرقية الاستثنائية بالتبادل. من الواضح أنه من غير

العملي (وفي معظم الحالات مستحيل) أن نقوم بوضع مئات التمايزات الجيدة بين فئات الناس: عادة، قد يحد الواحد نفسه لوضع تلكم التمايزات والتي هي ذات صلة اجتماعيا (انظر الفصل الثاني).

يمكن لذلك أن ينظر إلى التصنيف الاجتماعي كطريقة عملية لخلق نظام في الكون الاجتماعي. سعت النظرية العنصرية، التي كانت فرعا محترما للأنثروبولوجيا الطبيعية في القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، إلى تقسيم الإنسانية إلى أربعة «عناصر» استثنائية بالتبادل، ويمكن أن ترى بأثر رجعي على أنها محاولة نموذجية لتصنيف التنوع المذهل للبشر إلى القليل من الفئات غير الغامضة. بطريقة مماثلة (ولكن مع الكثير من التأثيرات المدمرة على نحو أقل)، قسم سكان مدن حزام النحاس جيرانهم إلى فئات قياسية قليلة.

في بريطانيا، طبقت الفئة العرقية «هنود الغرب» لعقود من الزمن على المهاجرين القادمين من بضع جزر ومناطق مختلفة: الغايانيون، الترينيداديون، الجامايكيون و«جزر صغيرة» اعتبر أعضاؤها من الجماعة العرقية نفسها، على الرغم من أنهم يعتبرون أنفسهم كأعضاء لجماعات مختلفة. بالنهاية، قد تصبح الفئة المعزوة البريطانية «هنود الغرب» جزءا موحدا من هويتهم الذاتية: قد يبدأون باعتبار أنفسهم كهنود غربيين، حتى إذا ما كانت مثل هذه العلامة لا علاقة لها تقريبا ببلدهم الأصلي. في النهاية، قد يصنفون أنفسهم حتى مع سليلي الأفارقة كبريطانيين سود (كما في غلروي، 1987، 2000). في حالات متطرفة، قد تطبق حتى الصفة المعزوة الفئوية مثل «المهاجرين» على الناس الذين ينتمون إلى جماعة مهيمنة - والتي قد تضم أناسا بخلفيات مختلفة ثقافيا بدرجة عالية، قل، من تشيلي إلى فيتنام.

يتبع خلق الولاء للأمم منطقا مماثلا. مع ظهور الأيديولوجيا القومية والدولة القومية، يعلم الناس أنهم ليسوا بصورة رئيسية من باريس، سافوي، لانغدوك أو أينما كان، ولكن أن عليهم تعريف أنفسهم كفرنسيين (إي. فيبر، 1976). إذا كان مثل هذا الضغط الأيديولوجي ناجحا، فإن نطاق المجتمع المحلي للواحد يزداد إذن عدة مرات.

بعيدا عن توضيح النقطة العامة من أن الهويات الاجتماعية علاقاتية، فإن هــذه الأمثلة تقترح أن هنــاك علاقة قريبة بــين الهويات والظروف الخارجية، من ضمنها الضغط وغالبا القســر والإجبار من قبل الجماعات القويــة والتي هي مهيمنة اجتماعيا. قد تتغير الهويات كما يتغير المجتمع، وهي بالتأكيد ليست كأنها «داخلية»، كأنها خاصة وغير قابلة للتغيير، كما قد يأخذ الفهم العام ذلك كمســلمات. تبتكر أنساق التصنيف الاجتماعي ومبــادئ الإدماج والإقصاء دائما نظامــا، ولكن نوع النظام المبتكر ذو صلة بجوانب للنســق الاجتماعي الأوســع، بما فيها علاقات القوة واحتمالات الحراك الاجتماعي.

الشواذ

كل مجتمع أو هوية اجتماعية هي اســتثنائية، بمعنى أنه لا يستطيع كل واحد أن يأخذ دورا. تؤلف الجماعات والجماعات الجمعية دائما بالعلاقة للآخرين. يمكن أن تعرف الهوية الأوروبية المشــتركة نفســها، على سبيل المثال، على الضد من الهوية الشــرق أوســطية أو العربية المسلمة، وكذلك احتمالا بالعلاقة مع هويات أفريقية، شــرق آســيوية وأمريكية شمالية - اعتمادا على الوضع الاجتماعي.

رأينــا في الفصلين الثانــي والثالث أن حــدود الجماعات العرقية نســبية، وتتغير موضعيا من حيث المغزى. هناك ظروف تكون العرقية فيها غير مهمة نســبيا وهناك ظروف تزود فيها العرقية بآلية حاسمة للإقصاء والإدماج، وتزود كذلك بدليل للســلوك. مع ذلك، هناك كذلك أوضاع يكــون من الصعب فيها أن تعزى هوية عرقية محددة إلى فرد. إذا كان والدك من هنود الكــري وأمك فرانكوفونية كندية، أو العكس، مــاذا عنك؟ ما الذي يحتمل أن يكون عليه دين الأطفال لهندي مســلم وهندوســية؟ بأي الطرق تؤثر الطبقــة والجندر في الجواب؟ يمكن أن يكون الناس ممن هم «بين بين» (Betwixt and Between)، لنســتخدم تعبيــر فكتــور تيرنر (1967) الشــهير، يمكن أن يكونــوا كثيرين وأن يبعثروا أي نســق مرتــب للتضادات في التصنيف العرقي. ســأقترح،

متبعــا في ذلك ماري دوغلاس (1966)، تســميتهم الشــواذ العرقية. يمكــن أن يعتبروا «لا هــذا ولا ذاك» أو «كلاهما»، اعتمادا على الوضع و/ أو السياق الأوسع.

تتكون الفئة العرقية «الشاذة» النموذجية من الجيلين الثاني والثالث للمهاجريــن في أوروبــا، أو بدلا من ذلك، أبناء وأبنــاء المهاجرين. قد يعتبــرون أنفســهم، وقد يعتبرون مــن قبل الآخريــن، كأعضاء لنفس الجماعة العرقية لآبائهم، ومع ذلك قد يعتبرون أنفسهم كأنهم «تكيفوا» لثقافــة الأكثرية. غالبــا ما يكونون ثنائيي اللغة فــي لغتهم الأم واللغة القوميــة للبلد المضيــف. لدى البعــض منهم مواطنــة مزدوجة، وقد يختبــرون ولاءات متصارعة. في بعــض الظروف، يتوقع لهم أن يكونوا فرديــين ومســتقلي العقلية، في أخرى، يتوقع لهــم أن يكونوا مطيعين وذوي ولاء. عادة، يدعي أبناء المهاجرين الباكستانيين إلى النرويج أنهم لا يشــعرون بأنهم فــي وطنهم في النرويج أو في الباكســتان (كما في بارث، 1994)، وعلى الرغم من أن الدراســات الأخيرة تشــير إلى نمو شعورهم بالانتماء للنرويج آخذين في الاعتبار أن هذه الجماعات أقليات ثابتة، هناك نتيجتان محتملتان لهذا الوضع: الاســتيعاب بالنسبة إلى الجماعة المهيمنة أو الاندماج العرقي. يفترض الخيار الســابق مقدما أن الجماعة المهيمنة تسمح بالأعضاء الجدد (مما لا تكون عليه الحال دائما). للخيار الآخر تنوعان: قد تتفرع الجماعة الشــاذة وتصرح عن نفســها كفئة عرقية، أو قد يستمر أعضاؤها بالولاء إلى فئة أجدادهم العرقية لأجدادهم، على الرغم من أنهم واعون لكونهم مختلفين ثقافيا. يمكــن أن يمنح الخيار الثالــث حلا حيث تكــون «الهجينية» والهويات الغامضة مســموحا لها، سينظر إلى هذا ببعض التفصيل في الفصلين السابع والثامن.

صــورة توضيحية للبديل الأول يمكن أن تكون لـ «البريطاني الأســود» كفئة عرقية. البريطاني الأســود لا هو أفريقي ولا كاريبي، على الرغم من أن أســلافه كانوا أفارقة أو كاريبيين. ليــس لديهم بلد آخر غير بريطانيا ولا لغــة غير تلك التي يصنفهــا اللغويون بالإنجليزية، ربمــا مــع وصفها

بـ «إنجليزية البريطاني الأسـود». لديهم نواد، اتحادات غير رسـمية وفي الغالب شـعور بالتضامن، وقد يعتبرون عمليا فئة عرقية أصلية بالنسـبة إلى بريطانيا.

يتكـون البديل الآخر من الإصرار على أن الشـخص يبقى «ص»، حتى إذا ما أخذ بعض عادات الـ «س». بهذه الطريقة، اسـتطاع الحجم المعتبر للسـكان من أصل هندي في بريطانيا أن يتطوروا ويحافظوا على هوياتهم الهنـدو - بريطانية، على الرغم من أن هنـاك تنوعا ثقافيا عظيما ضمن الفئة وتغيرا معتبرا. تكيف بعـض المواطنين البريطانيين من أصول قارية فرعيـة في جوانب مهمة مع الطرق البريطانية للحياة، بينما حاول آخرون أن يلتزموا بالتقليد، وتطورت أشكال جديدة، مرنة، وسيطة ومبتكرة لعملية اكتسـاب الهوية (رشـدي، 1991: الفصل الأول، بومـان، 1996، وربنر، 1997)[2]. ليس على هذا أن تكون أكثر صعوبة من المحافظة على الهوية الإنجليزية، والتي هي عادة غير إشـكالية علـى الرغم من التنوع الثقافي العظيـم ضمن فئة الناس ممن يعرفون أنفسـهم، وممـن يعرفون من قبل الآخرين كإنجليز (انظر كذلك الفصل السابع).

بالنسـبة إلى نوع الشـذوذ العرقي الذي تم توصيفه هنا، تبرز المشاكل بصورة رئيسـية في العلاقة مع حراس البوابة. إذا كان الواحد في الوقت نفسـه عضوا في جماعتين تعرفان جزئيا من خلال التضاد المتبادل، فإن الظروف الصعبة حتمية. بناء على المناقشـات المبكرة للثقافة والهوية، قد نجادل أن هذا ليس بالضرورة بسبب عدم انسجام «الثقافتين»، إنما بسبب أن الأيديولوجيـات العرقية ترى أن الأمر كذلك، وبسـبب أن موارد معينة تتدفـق ضمن الجماعـات، وليس عبر الحدود. في بيئـة اجتماعية حيث يتوقـع أن يكون للواحد هوية عرقية محـددة بصورة جيدة جدا، قد يكون صعبا من النواحي السيكولوجية والاجتماعية أن «يراهن على حصانين».

أنسـال الأزواج «المختلطين» نـوع مختلف من الشـذوذ العرقي، على الرغم من أن مشـاكل هويتهم قد تكون مماثلـة لتلك التي لأبناء أو أحفاد المهاجرين. في هاييتي الاسـتعمارية، تم تطوير نسـق مصفوفاتي مفصل علـى نحو متطرف من أجل التمييز بين النـاس ذوي الأصول «العنصرية»

المتنوعة. يعرف فرد بـ 127 جزءا «أبيض» وجزء واحد «أسود» على أنه ذو دم مختلط! في مجتمعات أخرى، الناس أقل ميلا من النواحي العلمية وتميل التمايزات إلى أن تكون أقل دقة.

في بعض المجتمعات، الناس «المختلطون» أعدادهم كبيرة. أحيانا، تخترع لهم علامات منفصلة، مثل «أوروبي - آسيوي» في بعض مجتمعات جنوب شرق آسيا، أو الملونين في مستعمرات السكر الفرنسية السابقة. في بعض الحالات، فإنها تصبح فئات عرقية متمايزة بميول نحو الاندماج العرقي. في الموريشيوس، احتل «الميولاتوس» أو الملونون تقليديا مكانا متميزا في تقسيم العمل (أعمال ذوي الياقات البيض والإدارات الوسطى)، لديهم نواديهم واتحاداتهم غير الرسمية، وقد يعتبرون فئة عرقية. قد يجادل بعضهم على أنهم الموريشيون الحقيقيون الوحيدون، من حيث إنهم الجماعة الوحيدة التي ترعرعت في التراب الموريشي - الناس الوحيدون ممن هم ليسوا بسليلي المهاجرين. تطورت كذلك فئات عرقية «مختلطة» مستقرة في أماكن أخرى. في مجتمعات معينة في أمريكا الجنوبية والوسطى، على سبيل المثال، أصبح الناس الذين ينظر إليهم كـ «مختلطين عنصريا»، الميستيزوس على وجه الخصوص، أصبحوا تدريجيا فئات عرقية ثابتة مع كثير أو قليل من الحدود الواضحة، رموز خارجية لإيصال تميزهم الثقافي، وقواعد لزواج الأقارب. في مجتمعات أخرى، مثل برازيل الحضرية، يمثل لون البشرة مسلسلا بلا حدود واضحة أو تجمعات مدمجة، هو لا يعبر عن العرقية، ولكنه يشير إلى التمايز العنصري الذي يقترن بالمرتبة (ويد، 1997).

غالبا ما تتكتل الشواذ العرقية مع واحدة من الجماعات، عادة مع الجماعات - الأدنى مرتبيا. حدث هذا للأمريكيين الشماليين «الميولاتوس»، ممن يعرفون كسود تبعا لـ «مبدأ القطرة الواحدة (*)». قد يجد آخرون أنفسهم في أوضاع غير مريحة بين بين، مثل الترينيداديين الدوغلاس. والدوغلا تعبير انتقاصي إلى حد ما يعني «ابن زنا»، والدوغلا ترينيداديين

(*) one - drop principle، مبدأ القطرة الواحدة هو مصطلح تاريخي استخدم في الولايات المتحدة الأمريكية بغرض التصنيف الاجتماعي للسود باعتبارهم أفرادا ذوي أصول أفريقية، بمعنى أن قطرة دم سوداء واحدة تجعل المرء أسود - [المحررة].

بوالـد هندي والآخر أفريقي. ولا حاجة إلى القول إن مشـكلة الهوية تلك يمكن أن تكون شـديدة فـي مجتمع يكون فيه المبدأ التصنيفي الرئيسـي يضاد الأفارقة والهنود.

في المجتمعـات القومية الحديثة، قد يكون من الضـروري اجتماعيا أن نطور مخططات غير غامضة للهوية العرقية. تحديدا في أوضاع حيث تعطى جماعات عرقية معينة حقوقا خاصة، ابتكرت تعريفات «موضوعية» للعرقية. في النرويج، لدى الواحد الحق في أن يعتبر نفسـه «سـيميا»، ولديه حقوق سياسـية كسيمي، إذا ما اسـتخدم أحد الأجداد في الأقل السيمي كلغته أو لغتهـا الأولى، بعبارة أخرى فإن المعيار لغوي، وليس عنصريا أو وراثيا. وفقا للأيديولوجيا اليهودية، أي شخص بأم يهودية يملك الحق في أن يعتبر نفسه أو نفسـها يهوديا. في التشـريع الكندي، يشرح روسـنز (1989)، أن المعيار للهويـة الهندية تغير في بضع نقاط في التاريخ الحديث. مع التقديم المتأخر نسبيا للحقوق الخاصة للهنود وصعود نجم جماعات المصالح الهندية القوية، صـار من الضروري الاتفاق حول معايير واضحـة للإدماج والإقصاء. بينما اتخذت الدولة النرويجية على أسـاس معيار اللغة بالنسـبة لهوية السيمي، قـررت الدولة الكندية، فـي قانون تم تمريره في العـام 1951، على معيار بيولوجـي مسـتعار. إذا كان الأب هنديا، فللفرد الحق فـي أن يعتبر هنديا. فيما يخص علم الوراثة، فإن هذا تمايز عشـوائي (آخذين في الاعتبار مدى الاختلاط في الماضي)، في سياق الثقافة، إن من المحتمل كذلك أيضا، والمثال مثير للاهتمام في إشـارته إلى كيـف تبنى البيولوجيـا و«العنصر» ثقافيا. بكلمات أخرى، علـى الرغم من أن التصنيفات العرقيـة المتضادة والهويات المقيـدة قد تبدو منضدة على الورق (ومن ضمنهـا الإحصاءات القومية في النظرية الأصلية!)، فإنها أكثر تعقيدا وحافلة بالعقد في المجتمعات الواقعية.

المتعهدون

هـل الناس، بعد كل ما قيل وتم، يبتكرون هوياتهم، أو هل يعبرون على نحـو غير مقصود عن جوانـب لمجتمعهم من خلال ذواتهـم الاجتماعية؟ لنضعهـا بصورة مختلفـة: هل على علـم الأنثروبولوجيا أن يشـدد على

الجوانب الطوعية، المختارة، والاستراتيجية للوكالة والهوية الاجتماعية، أو هل أن عليه بدلا من ذلك أن يركز على إظهار الطرق التي يكون فيها البشر منتجات الثقافة والمجتمع؟ لا وجود لجواب محدد لهذه الأسئلة، ولكن خيار وجهة النظر يمكن أن يصنع اختلافات مهمة في محصلة التحليلات. بوصف الدوغلاس، الجيل الثاني للمهاجرين والهنود «نصف الطائفيين» كشواذ، نظرت جوهريا إليهم كابتكارات للمجتمع. أصبحوا شواذ بحكم الشرائح المصنفة مسبقا والتي ليس بمقدورهم تغييرها. بهذه الطريقة، يجب أن تعدل على نحو طفيف وجهة النظر البارثية للعرقية كنسق للتوصيفات الذاتية الاستثنائية بالتبادل: تساهم السمات المعزوة من قبل الآخرين كذلك بخلق العرقية، وقد تكون ذات أهمية دائمة. الانتقاد الشائع للأيديولوجيا التعددية الثقافية هي أنها تجبر الناس تقريبا على اختيار هوية عرقية، حتى وإن فضلوا ألا يركزوا على هذا الجانب لهويتهم الشخصية (انظر لوك، 1990)، وفي أقل أشكالها لطفا، قد يصبح هذا النوع من الممارسة متزمتا بصورة متطرفة ومنفرا، وبخاصة في المجتمعات التي ترتب عرقيا (انظر إريكسن، 2001، انظر كذلك الفصل الثامن).

قد تقود وجهة النظر المركزة على دور الفاعل على الشرائح العرقية «الشاذة» إلى خاتمة مختلفة. من حيث إنه كما يمكن أن يعرف الأفراد الذين يقعون ضمن الفئات المعترف بها «من قبل النظام» كشواذ، أحيانا كدخلاء مشكوك بأمرهم أخلاقيا، فإنهم قد يستغلون كذلك هذا الغموض لمصلحتهم. بدلا من النظر إلى هؤلاء الأفراد كشواذ، يمكن النظر إليهم كمتعهدين أو سماسرة ثقافيين يحولون الغوامض المصنفة لمصلحتهم. صديق موريشي، ممن هو جزئيا تاميلي، مختلط جزئيا من حيث الأصل ولديه اسم كاثوليكي أول ولقب تاميلي، يستغل أحيانا هذا الغموض بهذه الطريقة. في التعامل مع التاميل أو الهندوس فإنه يشدد على جانبه التاميلي، ولكن إذا كان لديه عمل مع الكاثوليك فإنه يفرط في إيصال جانبه الكريولي.

سواء نظرنا إلى هذا النوع من الفئة العرقية الضبابية كفئة شاذة أو كفئة متعهدين، فإن الأمر لا يعدو كونه وجهة نظر نظرية، لكنها كذلك تعتمد على النسيج الميداني. في بعض المجتمعات، وبالنسبة إلى بعض

الأفــراد وفي بعض الظروف، قد يكون صعبا أو مريحا أن تكون شــخصا مــن نوع «بين بين». وعلينا ألا نفترض مســبقا وجود هوية عرقية غامضة تنطوي على انعــدام الجذور وانعدام الثقافة وبالتالي يعني وضعا لا يمكن احتماله. افتراض بهذا المعنى قد لا يكون ســوى تعبير للنظرية الإنجليزية الأصلية، وقبل أن نفترض أن الشواذ العرقيين غير سعداء، علينا أن ننظر إلى حياتهم الواقعية.

لا شــك فــي أن المجتمعات تختلــف بقوة في هذا الشــأن. في بعض المجتمعــات من دون غيرها، يتــم اختيار الهويات إلى درجة كبيرة عما هي عليه في أخرى. في هذا الســياق، قدم إرنســت غيلنــر (1991) مرة ما أسماه «مبدأ البطاطا»، بالإشارة إلى الهوية المناطقية المؤشرة بقوة والشعور بــ «الجذور» التي يفترض أنها ســائدة فيما بــين الفلاحين. في مثل هذه المجتمعات، هناك القليل من الحراك الاجتماعي، والناس مربوطون بالمكان والمرتبة من خلال شــبكات القرابة وعلاقات الوكيل النمطي. يقابل غيلنر هذا النوع من الهوية مع الهويات الأكثر سلاســة النموذجية في المجتمعات الصناعية، حيث الحراك الاجتماعي موجود بدرجة معتبرة والخيار الفردي قيمة رئيســية. المقابلة قد تكون تبسيطية. علينا على أي حال أن نضع في البــال أن الهويات العرقية مرنة إلى درجــة متنوعة بدرجة عالية. حقيقة أنها مبنية اجتماعيا لا يعني أنها غير حقيقية، ويمكن بالتالي التخلص منها بسهولة. المال بناء اجتماعي أيضا، وكذلك اللغة.

النظير والرقمي، نحن ولنا (*)

يمكــن أن تحلل تصنيفات الفئة العرقيــة كمحاولات لابتكار نظام في، ولفهم، الفوضى المحيرة للأنواع المختلفة للناس. وكما رأينا منذ قليل، يخلق هــذا النوع من الخرائط مشــاكله الخاصة لأن الإقليــم الذي يصف أكثر تعقيدا منه. يدخل كلاهما الســكان الأصليون والأنثروبولوجيون بســرعة في تضادات ومتناقضات عندما يحاولون أن يطبقوا مصفوفة عرقية ذات طراز بثبات.

(*) في النص الأصلي we and us.

في مناقشات العرقية في حزام النحاس والموريشيوس في الفصل الثاني، أشرت إلى أن الناس يصنفون الآخرين ليس فقط على امتداد محور «الهوية مقابل الاختلاف» الاختلاف (آلية الـ نحن - هم الأساسية)، وإنما كذلك وفقا لدرجة الاختلاف المدرك. بالنسبة إلى الكامبا في كينيا، ينظر إلى الكيكيو والشعوب الأخرى الناطقة بالبانتو على أنهم أقرب من الليو والآخرين ممن يتكلمون اللغات النيلية. بالنسبة إلى السويدي، يعتبر الدنماركي أقرب من الألماني، الذي يعتبر هو بدوره أقرب من الهنغاري. يمكن أن تساعدنا أمثال الموازين البوغاردية (*) للمسافات الاجتماعية المدركة هنا لتخطيط مثل هذه الاختلافات، على الرغم من أن علينا أن نضع في البال أن السلوك الواقعي لا يتطابق بالضرورة مع التوقعات التي يمكن أن تبرز من المقابلات.

في بيئة معقدة متعددة العرقيات، سيطور الناس إذن أشكالا قياسية مختلفة للسلوك في مواجهة فئات مختلفة للآخرين. ينظر إلى البعض كأنهم «تقريبا مثلنا»، ينظر إلى آخرين كأنهم «مختلفون بدرجة متطرفة عنا». عندما تسمح مثل هذه المبادئ للإقصاء والإدماج لاختلافات بالدرجة، قد نسميها تماثلا. إنها لا تشجع على تشكيل الحدود الواضحة غير الغامضة. نادرا ما يعتقد في أن أبناء المهاجرين البولنديين إلى بلد إسكندنافي، على سبيل المثال، كمهاجرين، بينما آباؤهم مهاجرون فعلا. على الضد من ذلك، عندما تعمل أنساق التصنيف على أسس الإدماج والإقصاء الواضحة، حيث الحدود ثابتة ويعتبر كل الدخلاء من أنواع معينة «متماثلون لدرجة أو لأخرى»، قد يتكلم عنهم كـ «رقميين».

زد على ذلك، أن المجتمعات المحلية التي يسلم بوجودها من خلال أيديولوجيات عرقية قد ينظر إليها كتعبيرات عن جوانب مختلفة للمجتمع المحلي. نميز هنا بين صيغتين لتضامن الجماعة، والتي قد نسميها، تبعا للفيلسوف جان بول سارتر (1943)، الـ نحن- ية والـ لنا- ية، بالتعاقب [4]. أن نكون لنا، الناس موالين ومتوحدين اجتماعيا بصورة رئيسية بالعلاقة بالآخرين، من خلال المنافسة، الخصومة، الرمزية أو الاستخدام التضادي

(*) نسبة إلى بوغاردوس، وقد سبقت الإشارة إلى ميزانه للمسافات الاجتماعية في الفصل الثاني - [المحررة].

للقوالب ورموز الحدود. أن نكون نحن، من الجانب الآخر، يستلزم أن نكون موحدين بسبب النشاطات المشتركة ضمن الكيان الجمعي.

على الرغم من أن العرقية، كونها علاقاتية، هي على وجه التحديد ظاهرة الـ لنا- ية، يجب أن يكون لدى الفئة أو الجماعة العرقية إضافة إلى ذلك عنصر الـ نحن - ية - لغة أو دين مشترك، تقسيم العمل الذي يخلق اعتمادا متساندا، أو مفهوما للأصول المشتركة.

غالبا ما يلاحظ أن الاختلافات الثقافية المفترضة تميل إلى أن تكون مكبرة ومشوهة في القالبية، في المنافسة ما بين الجماعات، وخلال النزاعات العرقية، من خلال التضادات والثنائيات. على أي حال، قد ينظر إلى التماثلات ما بين الجماعات كذلك كونها مهددة. جادل سايمون هاريسون (1999) على أنه، بالحقيقة، الممارسات الثقافية والمفاهيم المقترنة بالجماعة قد تعتبر كموارد نادرة - كممتلكات ثابتة في الواقع (واينر، 1992)، في الحقيقة، لا يمكن المقايضة، المتاجرة، أو التبادل بها. نقطة هاريسون أن كل الممارسات الرمزية «قادرة على أن تكون مستنسخة، إما بـ أو من دون موافقة وتعاون مالكيها» (1999: 241). إنه يعطي بضعة أمثلة على هذا - من الانتحال المدرك للفن الأسترالي للسكان الأصليين من قبل الوكلاء التجاريين، إلى حالة أكثر حذقا وأقل جلاء من نيوزيلندا (أوتياروا في الماوري)، حيث طور الفلاحون البيض رابطة روحية بالأرض. هذه المفاهيم بقايا المفاهيم الماورية، ويبدو أنها تعطي مبررا أيديولوجيا لمطالباتهم بالأرض. احتج المدافعون عن حقوق الماوري ضد هذه «الاستعارة الثقافية»، مجادلين بأنها أحد أشكال القرصنة الثقافية. يستنتج هاريسون إذن أن المجتمعات المحلية قد ترى نفسها كأنها تقع تحت تهديد ليس فقط من أولئك الذين يختلفون عنهم، ولكن كذلك من أولئك «الآخرين العرقيين الذين يشبهونهم، أو ممن يتماثلون معهم على نحو قريب» (1999: 250).

دعونا نتحول الآن إلى تقصي بعض الطرق التي تستخدم بها الأيديولوجيات العرقية مفاهيم الثقافة المشتركة لتعريف وتحديد الهوية العرقية.

ظهور الهويات العرقية

لاحـــظ إبســـتاين (1978) منذ أكثـــر من ثلاثين عامـــا أن العديد من المجتمعات المدروســـة بصورة تقليدية من قبـــل الأنثروبولوجيين كانت تمر بصيرورات متسارعة للتغير الاجتماعي والثقافي، مع ذلك فالعرقية – على الضـــد من العديد من التوقعات – لم تختف بالنتيجة، لكن ظهرت بدلا من ذلك بشكل جديد، غالبا أكثر قوة وأكثر بلاغة بالتعبير. يثبت إبستاين:

> [بمـــا] أن العرقيـــة تظهـــر غالبـــا في ظـــروف الهياج الاجتماعـــي والتحول، والتي غالبا مـــا ترافق بتآكل ثقافي شديد واختفاء العديد من العادات التي قد تخدم كعلامات للتمايز، فـــإن كيفية الاحتفاظ بالهوية على امتداد عدد من الأجيال هي قضية مهمة (1978: تمهيد).

الرمزية العرقية التي تشـــير إلى اللغة، الدين، نســـق القرابة أو طريقة الحياة القديمة حاسمة بالنســـبة إلى المحافظة على الهوية العرقية خلال فتـــرات التغير. على وجـــه العموم، تصبح الهويـــة الاجتماعية أكثر أهمية لحظـــة تبدو أنها مهددة. قد تكون بضعة عوامل مثل هذا التهديد المدرك، لكنهـــا دائمـــا ترتبط بنـــوع ما من التغييـــر – الهجرة، التغيـــر في الوضع الســـكاني، التصنيع أو أي تغير اقتصادي آخر، أو التوحد والاستيعاب من قبل النسق السياسي الأكبر (انظر الفصل الخامس).

تصبح الأشـــكال المســـرفة للمحافظة على الحدود مهمة عندما تكون الحدود تحت الضغط. الهويات العرقية، التي تجســـد الاستمرارية المدركة مـــع الماضي، قد تؤدي بهذه الطريقة وظيفة إعادة الطمأنينة ســـيكولوجيا للفرد في أوقات الهيجان، يبدو أنها تقول للناس إنه على الرغم من أن «كل الصلب يذوب فـــي الهواء» (ماركس وإنغلز، بيرمان، 1982)، هناك جوهر غير متغير، مســـتقر للانتســـاب العرقي يطمئن الفرد بالاســـتمرارية مع الماضي، يمكن أن يكون مصدرا مهما للاحترام الذاتي والأصالة الشخصية فـــي العالم الحديث، وغالبـــا ما يدرك كعالم متقلب وزائف. إذا اســـتطاع الفـــرد أن يدعي أن «لديه ثقافة»، يبرهن هذا على أنه مخلص لأســـلافه وللماضـــي. قد يمـــارس الدين وقد لا يمارس دورا مهمـــا هنا. العديد من

الحـــركات العرقية دينية من حيث الخاصية وتشـــدد على أهمية التطابق الديني بالنســـبة إلى أعضائها، ولكن حركات أخرى قد تكون مؤثرة بالقدر نفسه، فيما يتعلق بالسياسة والهوية، من دون الحاجة إلى مثل هذا المكون.

يمكن أن ينظر إلـــى الهويات العرقية كتعبيـــرات للقرابة المجازية. قد تكون مفهومات النسب المشترك عنصرا شاملا في الأيديولوجيات العرقية (ناش، 1988، يلفنغتـــون، 1991). مفهومات «العنصر» هي أحيانا، ولكن ليس دائما، جزء من مثل هذه الأيديولوجيات. أحيانا تتعقب الأيديولوجيات العرقية، مثل الأنساب القرابية، النسب المشترك بالعودة إلى سلف معروف، على الرغم من أن الروابط الواقعية غير معروفة.

يتبع تشـــكيل الفئات العرقية الجديدة، والذي يفترض مسبقا تشكيل هويات جديدة، على وجـــه العموم أحد طريقين محتملين. أولا، قد تأتي مـــن خلال امتداد للعمليـــات التعريفية القائمة، قد يجـــادل إذن بأن كل الآيمارا (فئة للهنود الأنديز) هم أســـلاف شـــعب قبل - كولومبي معين، وأن على كل الآيمارا أن يكونوا إذن ذوي ولاء لجماعة الآيمارا ككل وليس فقـــط إلى الفخـــذ الممتد، العشـــيرة أو القرية. على نحـــو مماثل، بخلق الهوية العرقية النرويجية في القرن التاسع عشر، فإن استمرارية النسب المحتسب بشيوخ الفايكنغ في القرون الوسطى كان قد تم التشديد عليها للتدليل على تفرد النرويجيين بالمقارنة مع السويديين والدنماركيين، ممن كانوا قريبين ثقافيا ولغويا.

الاحتماليـــة الثانية هي العكس: إنها تتكـــون بتقليل حجم الجماعة ذات السلف المشـــترك المفترض. المصطلح السوسيولوجي الشائع لهذا النوع من العمليات هو «الانفلاق». على مســـتويات الأيديولوجيا والهوية الشـــخصية، يمكن أن يعبر عنه من خلال تسطيح الأنساب. بدلا من تعقب أصل الجماعة بالعودة إلى، قل، آدم أو نوح، قد يتم تعقب بالعودة إلى أحد أبنائهم المحترمين (أو إلى سلف متأخر أكثر، كما في حالة «القبائل الاثنتي عشرة لإسرائيل») ويجادل بالتالي على مصداقية الحدود العرقية الحاضرة.

يتطلـــب كلا هذيـــن الاحتمالين لتخطيط الهويـــات العرقية إعادة تفســـير مبتكرة للماضي. مفهوم الســـلف نفســـه غامـــض. فإذا ما

افترضت الهوية العرقية المشتركة مسبقا مفهوم النسب المشترك، كم من الأجيال على الواحد أن يشعر بأنه ملزم بالعودة إليها من أجل إيجاد نقطة بداية للهوية العرقية الحاضرة؟ وكم عدد الأجداد الذين ينبغي أن يأخذهم في الحسبان؟ لا وجود لجواب موضوعي لذلك السؤال: الجواب مشروط بالنسيج الاجتماعي. عندما كتب الكاتب الأمريكي من أصل أفريقي أليكس هالي سيرته الذاتية الخيالية «الجذور» (1998 [1976])، تعقب نسبه بالعودة إلى الساحل الغامبي. مع ذلك، لو كان قد تتبع نسب أبيه بدلا من أمه، كان يمكن أن ينتهي إلى إسكوتلندا.

يشير هذا الجانب للهوية العرقية كذلك إلى أنه لا وجود لعلاقة أحادية (واحد - لواحد) بسيطة بين الأيديولوجيا والممارسات الاجتماعية. فعلى الرغم من أن اليهود يبررون هويتهم العرقية بالإشارة إلى النسب المشترك، فإن من الواضح أن كل اليهود لا يملكون النسب نفسه. يميل اليهود من أوروبا الشرقية إلى أن يظهروا مثل الأوروبيين الشرقيين، ويميل اليهود من شمال أفريقيا إلى أن يشبهوا سكان شمال أفريقيا. على الرغم من أيديولوجيا الزواج الداخلي، كان هناك قدر معتبر من الاختلاط الحقيقي مع السكان المحيطين.

أخيرا، يقلل معيار الأصول المشتركة المعزوة بصورة جدية العدد المحتمل للفئات العرقية في أي مجتمع. صحيح أن العرقية ابتكار اجتماعي وليس قضية طبيعة، وأن التنوع العرقي لا يتطابق مع التنوع الثقافي. ولكن يجب على الهويات العرقية أن تبدو مقنعة لأعضائها من أجل أن تؤدي وظيفتها - وعليهم كذلك أن يعترف بهم باعتبارهم شرعيين من قبل غير الأعضاء للجماعة. إذا ما أصرت جماعة من أشرار لندن على أن لديهم ثقافة فريدة مع أصول في ماض خرافي وضبابي، يعتمد احتمال أن يصبحوا فئة عرقية على الاعتراف بالآخرين. على نحو مماثل، إذا ما ادعى أحد ما بأن الهنود والأفارقة لديهم أصول مشتركة وعليهم أن يعتبروا إذن جماعة عرقية، فإنه لن ينجح في ذلك، نظرا إلى أن معظم الأفارقة والهنود لن يوافقوا على ذلك.

في السنوات الأخيرة، اهتم الأنثروبولوجيون بالطرق التي تم فيها التلاعب بالتاريخ والرموز الثقافية لابتكار الهويات والتنظيمات العرقية. ينطوي مثل هذا التركيز على الاهتمام بالطرق التي تبنى بها الهويات العرقية، وسنأخذ بالاعتبار الآن قليلا من الأمثلة التي تشير إلى كيفية حدوث ذلك.

ابتكار الهوية ذات النسب

ينظر إلى هنود الهوران في مقاطعة الكيبك (ويندوتس) اليوم كقبيلة كندية محترمة (روسنز، 1989). بخلاف العديد من الشعوب الأصلية الأخرى، نجح هنود الهوران بتقديم أنفسهم إلى المجتمع كسكان مضطهدين بثقافة فريدة، وإن كانت متلاشية، ممن تمت معاكستهم لقرون، تعرضوا للمذابح وحرموا من الحقوق المدنية والإقليمية من قبل الاستعماريين والسلطات الكندية. تظهر المقارنة بين تقديم القادة العرقيين لحالتهم وبين مصادر تاريخية أخرى، أن من الممكن أن نمضي بعيدا في إعادة تفسير التاريخ من أجل ابتكار هوية جمعية وتماسك سياسي.

تشير الدراسات التاريخية التي تتعامل مع الهوران إلى أن اتصالاتهم مع المستعمرين كانت لقرون طوعية ومربحة. كانوا حضريين وتصرفوا كوسطاء بين تجار الفراء الفرنسيين والصيادين البدو الذين وفروا الفراء في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. فيما بعد، كانوا على اتصال منتظم بالبعثات اليسوعية، ممن كانوا على أي حال غير ناجحين في محاولاتهم لتحويلهم إلى المسيحية.

كان الآيروكوس الأعداء الرئيسيين للهوران. في أواسط القرن السابع عشر بدأ الآيروكوس بمهاجمة قرى الهوران بكثافة غير مسبوقة، وتفرق الناجون منهم. تم استيعاب معظمهم في جماعات الآيروكوس، وفر البعض إلى مقاطعة الكيبك. خلال هذه الفترة اختفت ثقافة الهوران التقليدية، وكذلك لغتهم. فيما بعد، تعاونوا مع الفرنسيين ومنحوا لهذا السبب أرض للصيد لا يملكون فيها ادعاء أصليا بالملكية.

تختلف نسخة الهوران المؤثرة لتاريخهم عن هذه النسخة في عدد من النقاط. وهي معروضة في كتاب من تأليف رئيسهم ماكس غروس - لوي، «الهوران الأول» (1980، المصدر في روسنز، 1989). لا يعترف الكتاب بأنه كانت هناك خصومات تقليدية بين القبائل الهندية في العموم وبين الهوران وجيرانهم الآيروكوس على وجه التعيين. كما يلمح إلى أن مثل تلك الخصومات، إذا ما ظهرت مطلقا، تم التحريض عليها من قبل الاستعماريين. وفقا لروسنز، يصور الكتاب كذلك «نوعا من ثقافة الاتحاد الهندية»، التي «توحد كل الهنود ضد كل الدخلاء وبصورة رئيسية ضد البيض». هذه «الثقافة»، كما وصفت وجسدت في كتاب غروس - لوي، تم تكوينها من العناصر التي تتطابق مع قوالب إيجابية واسعة الانتشار عن الهنود في المجتمع الكندي الأوروبي. يصور الهنود كأنهم قريبون إلى الطبيعة ويحترمون النباتات والحيوانات، إنهم مضيافون بصورة عفوية، أمناء على نحو واضح، غير فاسدين ولديهم قدر عظيم من الكرامة، إنهم متسامحون ومعتدلو السلوك، وذوو عقلية منفتحة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية. بإيجاز، تصور «الثقافة الهندية» باعتبارها أكثر تفوقا من الثقافة البيضاء بطرق عديدة.

خاتمة روزينس غير المتسامحة على أي حال هي أن هذه «الثقافة الهندية» هي اختراع قد يكون فعالا سياسيا ولكنه أحادي الجانب، «لنضعها بشكل مخفف». حقق الهوران مكانتهم في الوقت الحاضر، يجادل روسنز، من خلال الابتكار المقصود لثقافة عرقية مقابلة، لتاريخهم ولثقافة أجدادهم والتي قد توصف على أنها متخيلة بشكل كبير. يختتم روسنز قائلا:

> عندما قارنت خواص الثقافة الهورانية الجديدة هذه مع الثقافة التي تم تصويرها في السجلات التاريخية، كانت معظم السمات الحديثة، تقريبا كل شيء، مزيفا: مقالات الفولكلور، تسريحة الشعر، الأحذية، أزياء المهرجان «الهندي»، الزوارق، الفخاريات، اللغة، الموسيقى (1989: 47).

التاريخ والأيديولوجيا

لا تنحصر الترجمات المختارة للتاريخ في الأقليات العرقية مثل الهوران. عانى المؤرخون المشتغلون في البلدان الأوروبية الحديثة كثيرا ليظهروا أن أممهم قديمة جدا حقا، على الرغم من أنها ابتكرت عادة في القرن التاسع عشر (آندرسون، 1991 [1983]). قد تكون هذه سمة الحداثة. في هذا الكتاب حول الهوران، حول الرئيس غروس - لوي بصورة مؤثرة «الثقافة الهندية» إلى موضوع، معتبرا إياها من الخارج، كشيء ما يوجد على نحو مستقل لأي فعاليات قد يدخل فيها الهوران الحقيقيون. عندما تجسد الثقافة بهذه الطريقة، يمكن أن يتم التلاعب بها. لذلك، أخذ بضعة من الهوران في السنوات الأخيرة أسماء هندية وبدأوا بارتداء الملابس الهندية، بطريقة واعية ذاتيا لإيصال فكرة أن «لديهم ثقافة». في السنوات التي أعقبت نشر كتاب روسنز، بدأ الهوران/ الوايندوت كذلك بتعلم لغة الوايندوت. هذا النوع من سياسات الهوية الشخصية هو من خواص المجتمعات الحديثة.

يمكن أن تكون الأصالة المعزوة والاستمرارية مع الماضي مصادر للشرعية السياسية. في الوقت نفسه، يمكن أن تكون معرفة الواحد لتاريخه (ما إذا كان مفبركا أو لم يكن) مهمة بدرجة عالية لتشكيل الهوية العرقية. خطوط النسب، الشخصية والثقافية، تكتب دائما بطرق مختارة - لأسباب سياسية وأخرى. لذلك وجد العديد من الأمريكيين الشماليين البيض ممن تعقبوا أنسابهم الأصل الإنجليزي النبيل في أسلافهم. لم يتم إيصال حقيقة أن شجرة عوائلهم تحتوي احتمالا على عاهرات وعمال يدويين كذلك. بالمثل، لا يوصل الهوران والجماعات الهندية الأخرى في أمريكا الشمالية اليوم حقيقة أن العديد من أسلافهم كانوا في الواقع أوروبيين، من حيث إن الزواج المختلط كان شائعا جدا لفترة طويلة من الزمن.

في نقطة الاتصال هذه، يتقاسم العديد من الأنثروبولوجيين الرفقة مع المؤرخين المحترفين بدراسة علم الأعراق البشرية. بينما يميل العديد من المؤرخين إلى محاولة البحث عما حدث حقا - يميز البعض حتى

بـين التقاليد «المخترعة» والتقاليـد «الحقيقية» (هوبزموم، 1983، كذلك الفصل الخامس) - بدلا من ذلك يركز معظم الأنثروبولوجيين على إظهار الطرق التي تستخدم فيها الدراسات التاريخية المعينة كأدوات في الابتكار المعاصر للهويات وفي السياسة. يمكن للأنثروبولوجيين أن يشددوا على أن التاريخ ليس نتاج الماضي، بل استجابة لمستلزمات الحاضر. لذلك السبب، تصل مناقشـة التاريخ هذه ليس إلى الماضي بل إلى الحاضر. في الفصل التالي، سأنظر في الماضي نفسه وعلى ما هو عليه.

يتعلق أحد الأمثلة بإعادة بناء التاريخ الذي كان ناجحا بصورة جزئية فقط بالمسلمين في الموريشـيوس (إريكسن، 1988، 1998)، مكونين 16 - 17 في المائة من مجموع السـكان في الموريشـيوس، فإن كل المسلمين الموريشيين هم سـليلوا التجار والعمال بعقود اسـتخدام ممن جاءوا من الهند البريطانية في القرنين الثامن عشـر والتاسـع عشـر. كانت لغاتهم هي البوجبوري، السندي والغيوجاراتـي، كان القليل منهـم يعرفون الأوردية. في تعـداد العام 1972، ثبت كل المسـلمين تقريبا أن لغة أسـلافهم كانت اللغة الهندية (الأوردو، كونها لغـة ذات حظوة، كانت أكثر تمثيلا)، لكن عند حلول التعداد التالي بعد عشـر سـنوات، ثبت أكثر من نصف المسلمين أن لغة أسلافهم كانت العربية. ظهرت خلال السبعينيات حركة قومية عربية قوية، ومع أزمة النفط التي بلغت ذروتها في العام 1973 صار واضحا أن العرب مثلوا قوة لا يسـتهان بها في السياسة العالميـة. أصبحت أكثر إثارة للاهتمـام أن تكون جزءا من هذه الحركة من أن تتعقب جذورك نحو الباكسـتان أو الهند. وعليه، أعاد الموريشـيوس المسلمون تحديد ثقافتهم السالفة. في العاصمة، بورت - لويس، بدأت النساء المسلمات بارتـداء الحجاب وبدأ الرجال بارتداء الثوب الأبيض الطويل وأطالوا لحاهم. حاولوا، بصورة مؤثرة، أن يصبحوا سـليلي العرب بدلا من أن يكونوا سـليلي العمـال الهنود. على أي حال، لم يعترف بهذا التحول تجاه العالم العربي على وجه العموم من قبل الموريشـيين الآخرين، وأشـار العديدون إلى أن المسلمين، حقيقة، هم هنود بقدر ما هم الهندوس. كانت الهوية الجديدة، بكلمات أخرى، مثـار جدل. خلال الثمانينيات كان التوجه نحو العرب قد بدأ بالانخفاض إلى حـد ما، ولكن لا بد من ملاحظة أن العديد من الموريشـيين المسـلمين دعموا

العراق خلال حرب الخليج، على الرغم من أن الموريشيوس والباكستانيين كانوا في جانب التحالف، وأن ما تلا ذلك من «حرب الإرهاب»، ابتداء من الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة العام 2001 قادت إلى تداعيات سياسية في الموريشيوس كما في بلدان أخرى ذات أغلبية سكانية مسلمة ضخمة.

قد يبدو هذان المثلان، الهوران والمسلمون الموريشيون، تقريبا كمحاكاة ساخرة للجماعات العرقية، ولكنها أكثر نموذجية مما تبدو عليه. تفسيرات الماضي مهمة لكل هوية عرقية، والعلاقة بين مثل هذه التفسيرات و«التاريخ الموضوعي» خاضعة للجدل والتفنيد بالضرورة. كما جادل ليفي شتراوس بالمقارنة بين الأسطورة والتاريخ (1962: الفصل الثامن)، تتضمن الحسابات التاريخية فقط شريحة دقيقة من كل الأحداث التي حصلت في مدى زمني محدد، وهي تنطوي بالضرورة على التفسير والانتقاء. هناك دائما عنصر للابتكار في كتابة التاريخ (لونثال، 1985)، وللهوية دائما عنصر مهم لصيرورة الهوية الذاتية.

بما أن «الثقافة الموضوعية» ليست هي التي تشكل العرقية، فإن من المفهوم أن نثبت أن الهويات العرقية يمكن أن يحافظ عليها برغم التغير الثقافي. مع ذلك، قد يبدو مثل هذا النوع من إدامة الهوية متناقضا، من حيث إن الأيديولوجيات العرقية تشدد على استمرارية ذلك المحتوى الثقافي كتبرير للوجود المستمر وتماسك الجماعة. إحدى النقاط المهمة في دراسة ليش (1954) لسياسات الكاشن أنه لا وجود لانسجام تام بين الأيديولوجيا والممارسات الاجتماعية. يظهر ليش أن ذات الأساطير والكوزمولوجيا الكاشية يمكن أن تستخدم لتبرير نظامين اجتماعيين مثاليين مختلفين بدرجة عالية، الغملاو والغمسا (*)، واللذان هما مساويان وتراتبيان، على التعاقب (ليش، 1954: الفصل الثالث). هذا الغموض أو «تعددية أصوات» الرموز (في. تيرنر، 1967) تجعل من الممكن التلاعب بها سياسيا. إذن، في سريلانكا لدى التاميل والسنهالي نسختان مختلفتان بشكل طفيف للأساطير نفسها: كلتاهما خلقت نسخا صممت لتنسجم مع مشاريعهما السياسية (كابفيرير، 1988). تماما كما يستطيع الأفراد التغزل بطفولتهم، يبدو أن باستطاعة

(*) Gumlao and Gumsa.

الجماعات العرقية اكتساب تاريخ تراجيدي وبطولي. وكما يثبت كوماروف وكوماروف، «فيما أن العرقية هي نتاج صيرورات تاريخية محددة، فإنها تميل إلى أن تأخذ مظهرا «طبيعيا» لقوة ذات حكم ذاتي، «مبدأ» قادر على تحديد مسار الحياة الاجتماعية» (كوماروف وكوماروف، 1992 : 60). ما ننظر إليه هنا إذن ليس الماضي، بل بناءات الحاضر للوقت الماضي.

الوراثة والقرابة والعرقية

على نحو متزايد، تصبح الطبقات الوسطى مطلعة على الخاصية الغامضة ومتعددة الأوجه لأصولهم. بما أن العرقية ترتبط بالقرابة كشكل مجازي أو حتى حرفي، للقرابة الممتدة، فإن البحث في أصول العائلة ينطوي على تداعيات مهمة بالنسبة إلى العرقية. مع تطور التقنيات رفيعة المستوى لتخطيط الـ «دي.أن.إيه» للأفراد نحو نهاية القرن العشرين، صار من الممكن - على نحو متزايد لأي واحد مستعد لأن يدفع - أن يتأكد من الأصول الوراثية المحددة له أو لها. تم إعداد الشركات الأهلية لتسهل وتحفز الطلب في هذا الشأن، وبدأ الأنثروبولوجيون البحث حول هذا الموضوع والممارسات ذات الصلة عاكسين، في الوقت نفسه، الإرث المختلط لمعظم الكائنات البشرية الحية والخطابات المستمرة حول الهويات «الحقيقية». بكلمات بن كامبيل: «ينظر إلى الـ «دي.أن.إيه» كأنه يقدم قيمة خطابية مضافة بالعلاقة مع قصص العنصر، العرقية، والأمة» (2007: 169). مع ذلك فإن أي القصص التي يمكن للواحد أن يحيكها هو أمر يعتمد على الظروف. اكتشف بريطاني من أصل جامايكي ظهر في نشرات الأخبار البريطانية في العام 2003 «بسعادة» أنه بالإضافة إلى تملكه خمسة عشر جينا وراثيا من خمس عشرة جماعة عرقية مختلفة في أفريقيا، فإن لديه أصولا ذكورية بيضاء. نظر هذا الرجل إلى النتائج كدليل على أن للأفارقة الكاريبيين «الحق في أن يدعوا أن لهم إرثا في المملكة المتحدة» (كامبيل، 2007: 171). تصف مقالة صحيفة يومية أخرى أشير إليها من قبل كامبيل شخصا بريطانيا جامايكيا آخر، امرأة هذه المرة، على أنها «حقيقة أميرة نوبية».

استخدام مصطلح «حقيقة» ذو مغزى مهم في هذا السياق. تميل اختبارات الـ «دي.إن.إيه» إلى الكشف عن أصول مختلطة، ويمكن بالتالي أن تفسر بعدد من الطرق. تصف قصة صحافية ثالثة نوقشت من قبل كامبيل البريطانيين القدماء (أولئك الذين سكنوا الجزر قبل الكلتيين (Celts)، الرومان والأنجلوسكسونيين) كجماعة «متمدنة جدا» حيث إن أجزاء من الـ «دي. أن. إيه» العائدة إليهم عاشت حتى الوقت الحاضر (وإن كانت مختلطة بـ «دي.إن.إيه» الكلتيين، الرومان... الخ). بهذه الطريقة، تحكي لنا قصة الاستمرارية الجينية والإقليمية من خلال المواد المتوافرة على نحو انتقائي.

قد لا يبدو جليا من السطح، ولكن من الواضح أن البحث في اختبارات الـ «دي.أن.إيه» وكذلك الحال في التقنيات الإنجابية والأشكال الجديدة للقرابة، قد تسلط ضوءا جديدا على العرقية. بما أن الهوية العرقية تحتوي دائما على عنصر للسلالة المعزوة، فإن حقائق الأصول المختلطة قد تعكس وتؤثر في الأفكار الشائعة حول هذه القضية. في دراسة من النرويج، يناقش هاويل وميلهوس (2007) في هذا السياق تبني الأطفال غير الأوروبيين والتبرع بالحيوان المنوي، مظهرين أنه على الرغم من أن الخطابات النرويجية لفكرة القومية (والهوية العرقية النرويجية) تميل إلى أن تكون عنصرية وجوهرية، يستطيع الأطفال المتبنون أن يمرروا هذه القيود على عضوية الجماعة من خلال صيرورة «القرابيات» التي تحدث من عمر مبكر جدا في العائلة المتبنية، قد يكون من العدل أن نقول إن القومية النرويجية، مثل معظم القوميات الأوروبية، لديها عنصر عرقي، ولكن القومية يمكن كذلك أن تسمو بالعرقية. سيناقش هذا الأمر بتفصيل أكبر في الفصول من السادس إلى الثامن.

العوامل الاجتماعية في صيرورة الهوية

بمعنى ما الثقافة مخترعة، والعلاقة بين الثقافة كأيديولوجيا والثقافة كحقيقة ضعيفة. مع ذلك فإن من المؤكد ألا شيء يمارس دورا في التبرير الاجتماعي للهويات العرقية بصورة جيدة وعلى نحو مساو. إذا حمل الوكلاء أنفسهم فكرة أن وصفا معينا لثقافتهم مزيف، فلن

يجهزهم ذلك بهوية عرقية قوية. إذا كانت نسخة الجماعة لتاريخها الثقافي خاضعة للتفنيد بصورة جدية من قبل جماعات أخرى، كما كانت الحال مع المسلمين الموريشيين، قد تكون إشكالية كذلك أن تحافظ على الهوية المفترضة من قبل تلك القصة للتاريخ. لذلك لا نستطيع أن نستنتج أن كل الأمور محتملة وأن كل شيء حول الهوية هو خديعة وزيف. النقطة الرئيسية في هذا الفصل هي أن الهويات غامضة، وأن هذا الغموض مرتبط بالتاريخ المتفاوض عليه والمحتوى الثقافي المتفاوض عليه. حتى عندما يوثق التاريخ البيولوجي للشخص علميا، فإنه مفتوح لتفسيرات متنوعة.

اعتبر العديد من العلماء الدارسين المنفعة كمتغير أساسي في تفسيرهم للمحافظة على الهوية العرقية، معتبرين الهوية كأنها شيء طارئ على التنظيم السياسي الذي شكل في ظروف المنافسة على الموارد النادرة. مع ذلك، فإن مفهومات المنفعة هي نفسها إبداعات ثقافية، وكذلك تصبح الحدود ملطخة بين ما هو مفيد وما هو ذو معنى. لذلك فإن من الصعب أن يتم التنبؤ بأي من الهويات العرقية أو غيرها ستكون مهيمنة لأي من الشعوب في المستقبل. صعود الهوية الإسلامية العولمية في العقود الأخيرة، غالبا ما تنقض الهويات العرقية والقومية، هي مثل لشكل من أشكال سياسات الهوية التي لم يتم التنبؤ بها مسبقا من قبل معظم العلماء.

إضافة إلى ذلك، تم إظهار أن عددا من الفئات العرقية يعيد إنتاج هويته حتى إن كانت تقلل بالواقع فرصهم لتحقيق الرفاهية والقوة السياسية. كتبت بنفسي عن الهوية الكريولية الموريشية وفق هذه الخطوط (إريكسن، 1986، 1988): تؤكد سمات الهوية الكريولية والتي تستخدم داخليا وخارجيا كعلامات هوية القيم غير المنسجمة مع الحراك الاجتماعي والتنظيم السياسي. ينظر إلى الحرية الفردية كـ «سمة ثقافية» كريولية نموذجية، ويعبر عنها بطرق تجعل التنظيم السياسي الرسمي والتخطيط بعيد المدى صعبا جدا.

جودل، على امتداد خطوط مماثلة، يرى أن المحافظة على هوية الروما (الغجر) في أوروبا ينبغي أن ينظر إليها كظاهرة ثقافية ورمزية بدلا من كونها استراتيجية تنافسية. يعرض مجتمع الروما قيما مختلفة عن قيم

المجتمع السائدة، والأهداف التي يسعى إليها الروما مختلفة عن أهداف السكان المستقرين (أوكلي، 1983، ستيوارت، 1991). لهذا السبب، لا وجود لمنافسة حقيقية بين الجماعات. لذلك فإن من الأفضل النظر إلى هوية الروما كحقيقة ثقافية بدل أن تكون مظهرا لتنافس الجماعة.

هل يمكن تصور الهوية الأوروبية؟

من أجل الوصول إلى فهم أفضل (إن لم يكن بالضرورة شرحا) لتطور الأشكال المتنوعة لصيرورة الهوية الاجتماعية، قد يكون من المفيد أن ننظر إلى حلقات الوصل التاريخية حيث تقدم الهويات الشاملة، والعمليات التي تقود إلى قبولها أو رفضها. تقدم المحاولات طويلة المدى لإيجاد توحد سياسي، اقتصادي، وثقافي أكثر تماسكا في الاتحاد الأوروبي، وردود الفعل المقابلة لمثل هذه المحاولات، مادة ممتعة في هذا الشأن، وقد تقترح مكامن الخطر في محاولات إعادة تعريفات الهوية.

قد يعتبر الاتحاد الأوروبي، كأنه عضو تنسيقي، سوق اقتصادية وتحالف بين دول ذات سيادة. هكذا بدأ في العام 1957. مع ذلك، منذ أواخر الثمانينيات، تعزيز التكامل في النواحي المهمة سياسة معلنة للاتحاد الأوروبي. على نحو ملحوظ، استتبع نقل القوة السياسية من العواصم الوطنية إلى بروكسل، والذي تم خلال التسعينيات، محاولات لإعادة تعريف الولاءات والارتباطات. يمكن أن تكون النتيجة المحتملة لهذا التحول هي أن الأحزاب السياسية في البرلمان الأوروبي ستصطف هي نفسها بالنهاية على امتداد خطوط سياسية، لا وطنية، بحيث، مثلا، يشكل الخضر والديموقراطيون الاجتماعيون تكتلات مع الخضر والديموقراطيين الاجتماعيين من بلدان أوروبية أخرى، على التعاقب، بدلا من أن يصطفوا هم أنفسهم مع أحزاب أخرى من بلدانهم هم. مع ذلك لم يتحقق هذا بطريقة ذات مغزى، ولكن الاتحاد الأوروبي للقرن الحادي والعشرين استثمر بقوة أكثر مما فعل في نحو عقدين سابقين من الزمن. العملة المشتركة، اليورو، قدمت أخيرا في يناير 2002، هي مؤشر واحد، كما كان قبول عضوية دول جديدة من وسط وشرق أوروبا في العقد الأول من القرن

الحادي والعشرين. محاولة التنسيق في سياسات اللجوء والهجرة هي مثل ثالث، قانون الشينغن الذي يسمح للمواطنين من معظم الدول الحاصلة على العضوية أن يسافروا بحرية من دون جواز سفر. الشعبية الغامرة لبطولة الاتحاد الأوروبي لكرة القدم، والتي غالبا ما تطلق البوق لكل من الدوريات المحلية والمباريات الدولية بأعداد مشهودة، يمكن كذلك أن تشير إلى تنامي العواطف الجمعية المشتركة على المستوى الأوروبي. تم توحيد التشريعات على نحو تدريجي فيما بين البلدان الأعضاء (وأطرافها). كانت ولاتزال قضية المواطنة هي القضية الرئيسة في النزاع. مع ذلك، كما أظهر كرس شور (2000: الفصل الثالث)، أنه لا وجود لاتفاق مشترك فيما يتعلق بالمحتوى الأساسي للمواطنة الأوروبية، ما الذي يجب أن يستلزمه في سياق الحقوق والواجبات، والفشل في تعديل الدستور الأوروبي في العام 2005 يشير إلى أن العديد من السكان في أوروبا يفضلون أن يكونوا مواطنين لبلد أوروبي بدلا من أن يكونوا مواطنين أوروبيين.

قد تكون التأثيرات الاقتصادية للوحدة الأوروبية هائلة كذلك من حيث، على سبيل المثال، ينتج الفلاحون الفرنسيون على نحو متزايد من أجل أوروبا وليس من أجل فرنسا أو إقليمهم هم. قد يؤدي هذا النوع من الوحدة الاقتصادية إلى التشجيع على تشكيل صيرورة الهوية الأوروبية على المستوى الذاتي.

هل ستؤدي التطورات الاقتصادية والسياسية نحو الوحدة الأوروبية إلى تطور هوية أوروبية مشتركة تنقض الهويات القومية؟ لهذا السؤال ثلاثة جوانب ممتعة في الأقل. أولا، يبدو أن الحماس من أجل الوحدة الأوروبية هو على أعظمه في الأقاليم الأكثر فقرا، وفيما بين النخب السياسية والاقتصادية، والتي قد تجني لأسباب مختلفة أعظم الفوائد الاقتصادية والسياسية. بكلمات أخرى، في هذا المجال يبدو أن تشكيل الهوية مشروط بمدركات المنفعة.

ثانيا، الصيرورات الاقتصادية والسياسية ليست بحد ذاتها كافية لتطور الهوية، على الرغم من أنها قد تؤدي دورا كمحفز. إنتاج الأيديولوجيا - على نحو ملحوظ، ابتكار التاريخ المشترك - هو حاسم كذلك. حاولت إذن بضعة كتب في التاريخ الأوروبي إعادة رسم الماضي. أحد أكثرها تأثيرا في

التسـعينيات كان كتاب جين - بابتيست ديوروسيل «أوروبا - تاريخ شعوبها» (1990)، حيـث يختتم المؤلف بأنه «ينبغي أن يكون ممكنا ... أن نبني أوروبا متحدة» (1990: 414). نشـر الكتاب في الوقت نفسه بعدة لغات أوروبية. بينما شددت العديد من كتب التاريخ المبكرة على ظهور الدول القومية وكتبت التاريخ من وجهة نظر الأمة، رمى هذا الكتاب بصورة واضحة إلى التقليل من دور الأمم الفردية، مشددا بدلا من ذلك على الإرث الأوروبي المشترك وكذلك على المجتمعات المحلية والإقليمية. كانت النتيجة، إذا ما وضعت بعبارة فظة، تاريخ لأوروبا حيث تملك اليونان على نحو مزعوم تاريخ أيرلندا نفسه، ولكن ليس التاريخ نفسه الذي تملكه تركيا [4]. توضح هذا النقطة العامة أن التاريخ مفتوح لمختلف التفسيرات، والتي يمكن أن تتنافس مع بعضها. هناك أسباب سياسـية واقتصادية وراء عدم بـذل جهد لابتكار هوية مشـرقية تضم كل شعوب شرق المتوسط، على الرغم من أن مثل هذه الهوية لديها ما يشفع لها بالقدر نفسه في سياق «التاريخ الموضوعي» كما للهوية الأوروبية.

كما يظهر شور (2000: 52)، حاولت «الذخيرة الفنية للرموز الأوروبية» أن تحيد الاختلافات القومية. مثل واضح، والذي يظهر كلا من إبداع وربما هشاشـة «هندسـة الهوية» الأوروبية المعاصرة، هو رمزية الورقة النقدية اليورو. بدلا من تصوير البنايات الأوروبية القائمة، والمناظر الطبيعية، وما إلى ذلك (مما قد يؤدي إلى شـعور بالاغتـراب عن بقية الدول الأوروبية) تصور الأوراق النقدية بنايات متخيلة، كلاسيكية وحديثة، لا يوجد أي منها في الواقع ولكنها جميعا قد تظهر كأنها أوروبية في الشخصية، تقريبا مثل العديد من النماذج المثالية الأفلاطونية.

ثالثـا، الهوية الأوروبية ليسـت بالضرورة غير منسـجمة مع الهويات القومية أو العرقية. الهويات الاجتماعية شرائحية بطبيعتها، تبعا للوصفة العامة التي شرحتها دراسة إيفانز - بريتشارد (1940) للتنظيم السياسي للنوير. أن تكون عضوا لعائلة لا يعيق أن تكون عضوا لجماعة عرقية، وأن تكون عضوا لجماعة عرقية لا يعيق بالضرورة أن تكون عضوا في شريحة لجماعة أكثر شمولية. مع ذلك، من أجل أن توجد تلك الجماعة الشمولية، يجـب أن تكـون ذات صلة اجتماعيـا. يجب أن يكون لديها بعض السـلع

لتبعثها - مادية، سياسـية، أو رمزية - ويجب أن ينظر إلى تلكم السلع كما لو أنها ثمينة من قبل الجماعة المستهدفة.

لا يمكن الإجابة بصورة مسـتقيمة ومباشـرة عن سـؤال ما إذا كانت الهوية الأوروبية المشـتركة العابرة للقوميات ستنتشـر على نطاق واسـع فـي المسـتقبل القريب. كل ما نسـتطيع أن نقوله هو أنـه لا بد أن تكون مشـروطة على كلا الجانبين التبرير الرمزي والتنظيم السياسـي [5]. لا يعتقـد العديد من المراقبـين أن هذا يمكن أن يتحقـق. يجادل أي. دي. سـمث (1995 : 143) إذن أنه «من أجل نقل الولاءات وصيرورات الهوية للشعوب الأوروبية ... وإلحاقها بمجموعة من الأساطير، والذاكرة، والقيم والرموز الأوروبية المشـتركة»، فإن هذا سـينطوي على عمل فذ للهندسة الاجتماعيـة الثقافية. الآخرون أكثر تفاؤلا، ولكن كذلك أكثر تواضعا في طموحاتهم، والتي كانت فاشـلة بضع مرات منذ تفاؤلية الاتحاد الأوروبي الغامرة بدايات التسعينيات.

ما الذي تفعله الهويات؟

تصبح الهوية العرقية مهمة على نحو حاسم لحظة إدراك وقوعها تحت التهديد. بما أن العرقية جانـب للعلاقة، فقد يقال إذن إن أهمية الحدود تكون مشروطة بالضغط الواقع عليها. من الجانب الآخر، رأينا أن تعبيرات الهوية العرقية قد تعتبر كذلك، ليس كاسـتجابات سيكولوجية للتهديدات من الخارج أو محاولات لخلق نظـام في الكون الاجتماعي، وإنما كأدوات رمزية في النضالات السياسية. تكون الأهمية الاجتماعية للهويات العرقية على أشـدها عندما يلبى شرطان في الوقت ذاته في أيديولوجيات عرقية مشرعة. سنعود إلى هذه النقطة المهمة في فصول لاحقة.

يجب التشـديد كذلك على أن التزمت وحدود الجماعات العرقية هي أقل وضوحا على الأرض مما افترض على نحو عام. كما يقول غيرد بومان: «كل الهويات صيرورات هوية، كل صيرورات الهوية حوارية» (1999 : 140) وأن تشـكيل الهوية ديناميكي وذو جوانب متعددة. أضف إلى ذلك نقد أي. بـي. كوهين لمفهوم الحدود (الفصل الثالـث، انظر كذلك أي. بي. كوهين،

2000)، ويصبح واضحا أن على الواحد ألا يدخل، كطالب أو عالم، وضعا معقدا بصـورة عرقية، والذي قد يبدو واضحا بمـا فيه الكفاية من بعد، مع افتراض مسـبق أن كل أعضاء فئة متشابهين ثقافيا، بعلامتهم العرقية بالطريقة نفسـها، ويسـمحون للعرقية بأن تكون الهم المهيمن في حياتهم. في كل هذا، هناك تنوع معتبر، كما ستظهر فصول لاحقة بالتفصيل.

صيـرورات الهويـة ثنائيـة من حيـث الجوهـر وتؤلف جوانـب للمعنى وللسياسـات بمفهوم واسع. قد يقدم الوظيفي أو الذي تقوم حساباته العرقية علـى مركزية الفاعل تحليـلات جيدة للإدماج العرقي على مسـتوى التفاعل ومنافسـة الجماعـة، ولكنهم يتراجعون عادة عن أن يسـألوا: لمـاذا الهويات العرقية متغلغلة وجوهرية بالنسبة إلى الناس؟ لماذا، كما يقول بندكت أندرسون (1991 [1983])، يكون الناس مستعدين لأن يموتوا من أجل أمتهم (أو المجتمع المحلـي العرقي) ولكن ليس عادة من أجل طبقتهم الاجتماعية أو مدينتهم. ولا يخوضون في «الحميمية الثقافية» المجربة من قبل أعضاء جماعة (هيرزفيلد، 1997)، والتـي تمكنهـم من أن يثـق أحدهم بالآخر (ولكن ليـس بالدخلاء)، والطـرق التي تقدم بها الجماعات الأولية مفهوما للأمن والذي هو بالضرورة اسـتثنائي اجتماعيا. على نحو مقصود لم أعط جوابا بسـيطا لهذه الأسـئلة المعقدة جدا هنا، ولكني أظهرت بدلا من ذلك القليل من الطرق التي يمكن أن تسأل بها بطريقة ذات معنى دون اللجوء إلى تأملات خالصة.

سيتناول الفصل التالي الأسـئلة عن الهوية العرقية وتشكيل الجماعة مـن وجهة النظر المكملة لتلك التي تم تطويرها حتى الآن. نتحول الآن إلى تقييم أهمية الصيرورات التاريخيـة والمجتمعية على الصعيد الاجتماعي الكبير لتطويـر الجماعات والهويات العرقية. أخيرا، سيشـار كذلك إلى كيـف أن الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة، على الرغم من (أو ربما بسـبب) تحيزهـا إلى المجتمعات الصغيرة والعلاقات ما بين الأشـخاص، يمكن أن تكون فعالة في خلق فهم للصيرورات العولمية في العالم المعاصر.



5

العرقية في التاريخ

لـم نعد نعتقـد أن هناك «شـعوبا بلا تاريخ». التحـدي الإثنوغرافي المعاصر هو كيف نفهم وندخل في تلك التواريخ المستمرة القائمة من وجهة نظر الحياة اليومية.

ريتشارد جينكينس (2008، 5)

من أين أتى أبواك؟ وأجدادك؟ وأجداد أجـدادك؟ أخيـرا، إذا أصـر السـائل، فسيجد جذرا مزروعا. الأمريكي الخالص 100 فـي المائة، هو في الحقيقة 100 في المائة شيء آخر.

معرض شعار المئوية الثانية (1976)
في معهد السميثسونيان، واشنطن، دي. سي.

«الأممية (أو الهوية العرقية) تنطـوي علـى ذكريـات مشـتركة، ولكنهـا تنطـوي كذلـك على قـدر عظيم من التناسي المشترك».

إيرنست رونا

يبـدو أن الجدل والمادة المعروضة حتى الآن تقتـرح أنه على الرغم من أن العرقية

لا تقتصــــر على المجتمعات الحديثة، هناك جوانب للعديد من الصيرورات مــا بين العرقيــة والتي هي أقل احتمالا من أن تتحقــق في الظروف غير الحديثــة عنها في الظروف الحديثة. على وجــه التحديد، يمكن أن يكون هذا حقيقة للهوية الذاتية التأملية ولتجسيد الثقافة الذي يبدو أنه يفترض مسبقا مستوى تعليميا واسع الانتشار. تقتصر الظواهر المعاصرة للقوميات وقضايــا الأقليات على نحو واضح على العالــم الحديث أو في الأقل، في حالة الســكان الأصليين، الصلة بين الحداثــة والطريقة التقليدية للحياة. يمكــن الجدل على أن المفاهيم ما قبل الاســتعمارية للاختلافات الثقافية تشير إلى أنواع مختلفة من الظواهر على وجه العموم من تلك التي تولدت مــن خلال الرأســمالية والدولة (كوماروف وكومــاروف، 1992، فاردون، 1987، ســاوثهال، 1970). من الجانب الآخر، ينبغي أن يوضع في البال أن الصيرورات العرقية المتنوعة التي تم تحليلها في بارث (1969ب) تأخذ مكانها بدرجة كبيرة في ظروف غير حديثة.

ســيحلل هذا الفصل صيــرورة «الأصول العرقيــة» - ظهور العلاقات العرقية والهويات العرقية - من وجهة نظر التغير التاريخي. ســتوضح هنا بدرجة أكبر بضع مشــكلات نظرية نوقشت في الفصول السابقة، لاسيما العلاقات بين العرقية والحداثة، الثقافة والعرقية، الوكالة والبناء.

التطور التاريخي للعلاقات العرقية

في «مقدمته» المؤثرة، انتقد بارث (1969أ) وجهة النظر الشائعة آنذاك بشأن العرقية، لافتراضها أن الظواهر العرقية تحصل بسبب الاتصال بين جماعــات متمايزة ثقافيــا، غالبا تحت ظرف اســتعماري. بدلا من ذلك، يجــادل بارث، فإن علينا «أن نســأل أنفســنا ما الذي نحتــاج إليه لنمكن التمايزات العرقية من أن تظهر في منطقة ما» (1969أ: 17). ما يبدو أنه يدعــو إليه هنا هو وجهة نظر تاريخية حــول العرقية. مع ذلك، لا الكتاب الذي حرر من قبل بارث ولا معظم الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية تتولى حقا مهمة إظهــار كيفية تطور التمايزات العرقية وانتشــارها في منطقة ما، كيف تتقســم تاريخيا الجماعات المتجانســة ابتداء إلى اثنتين أو بضع

جماعات عرقية متمايزة. يجادل بارث، على أرضية منطقية بدرجة كبيرة، أن التخصص المهني، وتطور نوع ما من تكامل الجماعة، سيشجع بصورة تدريجية على خلق وتصدير العلامات المميزة، وفي النهاية، على ظهور الجماعات المتمايزة، بخطوط نسب منفصلة، يعتبر كل واحد منها الآخرين متمايزين ثقافيا عن أنفسهم.

من المحتمل أن اللااستمرارية الثقافية تطورت عموما بهذه الطريقة تحت عدد من الظروف. في الظروف التي تتقسم فيها الجماعات ببساطة ولا تتطور التكاملية، سيتطور في النهاية التنوع الثقافي من دون عرقية (محددة كاتصال منظم للاختلاف الثقافي). هناك على أي حال صعوبات جمة تدخل في دراسة هذه العملية ميدانيا، حيث تتضمن عادة فترات زمنية طويلة وغير معروفة. مع ذلك، فإن تطور التنظيم السياسي القائم على أساس العرقية، وتطور الحركات الجماهيرية القائمة على أساس الهوية العرقية، يعتبر حديث عهد (ومرتبطا بعمليات التحديث)، وربما يكون هذا سبب تركيز الأنثروبولوجيين على هذه الجوانب لـ «الأصول العرقية». في كل الحالات تقريبا كان السياق السياسي لظهور مثل هذه الحركات العرقية هو ظرف استعماري أو دولة قومية.

توسعات حدود النسق

يجب على العرقية من حيث التعريف أن تبرز إما من عملية التباين الاجتماعي بين السكان، والذي يقود في النهاية إلى تقسيم السكان إلى جماعتين متمايزتين، من خلال الهجرة، أو من خلال توسع حدود النسق مما يجلب الجماعات المتمايزة سابقا في اتصال أحدها مع الآخر. منذ سنوات مضت، أظهر إيرك وولف (1982) أن الاتصالات المتداخلة بين المجتمعات كانت أكثر انتشارا مما كان مفترضا على نحو شائع من قبل الأنثروبولوجيين المشتغلين وفق تقليد مالينوفسكي، وأوضح أهمية مثل هذا الاتصال المتداخل، العولمي في النهاية منذ نحو القرن الخامس عشر. هذه الأتصالات، يشدد وولف، لا يمكن أن تضمن تحت علامات «الاستعمار» أو «ظهور النظام الرأسمالي العالمي». في الحقيقة، كان هناك روابط إقليمية ممتدة للتجارة، والحروب،

والهجــرة تربط «القبائل» والزمر في معظم أجزاء العالم. غالبا ما تتعلق تلك الروابط بمجتمعــات يميل الأنثروبولوجيين إلى اعتبارها «باردة»، وفقا لليفي - شــتراوس (1962) - مجتمعات بطيئة التغيير تــرى أنها أبدية وثابتة في الأساس في مقابل المجتمعات الحديثة «الساخنة» والتي تتغير بسرعة وتوافق سكانها مع التغيير، غالبا إلى درجة الاعتقاد بمفاهيم «التقدم»... إلخ. نقطة وولف أن مــن المضلل أن نعتبر العالم كأنه «أرخبيــل للثقافات» (انظر كذلك إريكسن، 1993ب)، وأن تلك المجتمعات المتمايزة ظاهريا دائما أعيد إنتاجها جزئيا بفضل اتصالاتها المتبادلة «التكافلية» بعضها مع بعض. مع ذلك، يظهر وولف، أن شــدة ومدى هذه الاتصالات زادت بدرجة كبيرة مع «الاكتشــافات العظيمة» والاســتعمار الأوروبي من القرن الخامس عشــر فما فوق. والعديد مــن الفئات العرقية والمراتبيات العرقية القائمــة اليوم هو النتيجة المقصودة وغير المقصودة للاســتعمار الأوروبي في أمريكا الشمالية والجنوبية، منطقة الكاريبي، أفريقيا، جنوب آسيا، شرق آسيا، أستراليا ومنطقة المحيط الهادي. على نحو ملحوظ، تزايد مدى التكاملية والمنافســة من أجل الموارد عدة مرات من خلال العمل بأجر، والرأســمالية، وإدماج الشــعوب المتنوعة ضمن تكوين استعماري، وبعد ذلك دولة مستقلة.

لغرض التوضيح، ســأميز بين أربعة جوانب لعمليات التغيير هذه، والتي استؤنفت بسرعات غير متساوية وبطرق مختلفة في مجتمعات مختلفة حتى الوقت الحاضر. أولا، ســننظر إلى نتائج العبودية والرأسمالية بالنسبة إلى تطور العلاقات العرقية في العالم الجديد. ثانيا، ســتناقش أهمية الهجرة من أجل العمل. ثالثا، ستناقش أهمية التسميات ودراسة معاني الكلمات - العلاقة بين اللغة والعالم غير اللغوي - بالنسبة إلى تشكيل الهويات العرقية في أفريقيا. رابعا، ســأتعامل مــع نتائج التغيير الاجتماعي بالنســبة إلى تشــكيل الهوية وتنظيم الجماعة. اختيرت الأمثلة الميدانية في هذا الفصل بغــرض وصف بعض التنوع وكذلك التماثلات في الأنواع المختلفة للعلاقات العرقية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. سيكون التركيز في هذا الفصل بدرجة كبيرة على الأوضاع غيــر الأوروبية، وفيما يتعلق بالحالات الراهنة والحديثة سوف تناقش بكثافة في الفصول اللاحقة.

الرأسمالية والفردانية

إذا ما كنا نشير بالعرقية إلى التنظيم الاجتماعي للاختلافات الثقافية الموصلة، فقد ظهرت العرقية مع الرأسمالية في أجزاء عديدة للعالم. كما أظهر إبستاين (1978، 1992)، كانت العلاقات «القبلية» في منطقة حزام النحاس مختلفة نوعيا قبل وبعد التهدئة الاستعمارية، تقديم اقتصاد المال، وتقديم الهجرة من أجل العمل والعمل بأجر. كان المهاجرون متوحدين إلى درجة كبيرة على مستوى القرية قبل رحيلهم - سياسيا من خلال الجماعة القرابية واقتصاديا من خلال زراعة الكفاف في أرض الأجداد. من ثم أصبحوا خاضعين سياسيا إلى البريطانيين ومشاركين في نظام اقتصادي رأسمالي موحد يقوم على عقد العمل الفردي والتبادل المالي. توسعت حدود الأنظمة ذات الصلة بدرجة عظيمة. دخل المهاجرون في علاقات تنافسية أفقية أحدهم مع الآخر، ورتبوا في مراتبية مهنية بعنصرعرقي مهم: تولى المغتربون الأوروبيون المناصب الإدارية. حيثما كانت الحدود ذات الصلة بالنسق الاجتماعي سابقا، أصبحت حدود القرية الآن حدودا غير مادية، تقوم على تصنيف الآخرين بدلا من مكان إقامتهم، نسقهم القرابي، أو عاداتهم وتقاليدهم. زاد التفاعل عبر الحدود اللغوية عدة مرات عبر الزمن (غالبا بتحويل لغات مثل البيمبا أو الإنجليزية إلى لغة مشتركة (*))، وبالنتيجة أصبح الناس أكثر وعيا ذاتيا فيما يتعلق بأصولهم وهويتهم الثقافية: اكتسبوا هوية عرقية ذات علاقة بأمورهم اليومية. زد على ذلك، كما جادلت في الفصلين 2 و3، قدم الوضع الحضري فرصا جديدة بالنسبة إلى التنظيم غير الرسمي والتنظيم الرسمي. قاعات شرب البيرة، الاتحادات وفيما بعد الأحزاب السياسية خلقت إمكانات جديدة بالنسبة إلى تنظيم الجماعة. ولذلك، أعادت «القبائل» ظهورها في بعض أجزاء حزام النحاس كجماعات مصالح تنظم على أساس الهوية العرقية، اللغة، القرابة، منطقة الأجداد وأساطير الأصل. كان هذا الشكل للتنظيم العرقي، بالطبع، غير معروف في الأزمان ما قبل الاستعمارية. في هذا الظرف، كان مرتبطا بصورة جوهرية بالرأسمالية. أضف إلى ذلك، أصبح لازما في مثل هذا الظرف أن نؤسس معايير واضحة لعضوية الجماعة.

(*) Lingua Franca: هي اللغة المستخدمة للتواصل بين أطراف لا يشتركون في اللغة الأم، وتكون غالبا لغة ثالثة متميزة عن اللغات الأم للمتحاورين - [المحررة].

تطـــور مماثل أخذ مكانه فـــي حالة الهنود الكنديين بســـبب توحدهم المتزايد في الدولة القومية. من اللحظة التي أصبحت فيها الهوية الهندية وســـيلة ممكنة لاكتســـاب حقوق معينة، أصبحت الهوية الهندية ذات صلة كأنها هوية «مظلة» في الوقت نفســـه، أصبح مهما أن نجد معايير واضحة للتمييز بين الهنود وغير الهنود (انظر الفصل السابع).

في مجتمعات الاســـتزراع، كان تقديم المكونـــات العرقية أو «العنصرية» في تقسيم العمل ربما حتى أكثر وضوحا. في بعض المجتمعات، مثل ماليزيا وغايانـــا، جندت فئات مختلفة من العمال بصـــورة منظمة من «عناصر» أو «جماعات» متمايزة. بعد إلغاء العبودية في المستعمرات البريطانية والفرنسية (1835 - 9)، جند آلاف الهنود الشرقيين للعديد من هذه المجتمعات كعمال بعقود اســـتخدام، ليحلوا محل العبيد السابقين في مزارع السكر. في هذه المجتمعات، ظهر تقسيم العمل الذي يقوم على الفئات العرقية الاستعمارية.

فـــي الموريشـــيوس، جند الهنود كعمـــال في حقول القصـــب، فيما جند البراهمانيـــون فيمـــا بينهم كمراقبين. عمل العديد من الكريوليين (ســـليلي العبيـــد) كعمال مهرة وفنانين في مصانع الســـكر. تولـــى الوظائف الإدارية الوســـطى الصينيون و«الميولاتـــوس»، بينما كان مديرو العقـــارات دائما من المورشـــيين الفرانكويين (البيض). في ترينيـــداد، غايانا وفيجي، كان النمط مختلفا، في ترينيداد، كان المراقبون سودا. تدريجيا، أصبحت فكرة أن فئات معينة من الناس كانوا معدين بصورة جيدة جدا على نحو خاص للقيام بأنواع محددة من العمل جزءا لا يتجزأ من الأيديولوجيا والممارســـة الاستعمارية. امتلك أعضاء جماعات معزوة مختلفة حقوقا سياسية مختلفة، رتب الأفراد في أنساق اقتصادية وسياسية وفقا للفئة التي وضعوا فيها.

يجب أن تفهم العرقية إذن، التي هي اليوم محل اهتمام رئيســـي ومبدأ أساســـي للتنظيم السياســـي في العديد من هـــذه المجتمعات (انظر ناش، 1988 وواتســـون، 2000، بالنســـبة إلى ماليزيا، بـــي. وليامس، 1991، لغايانا، كلاس، 1991 وفيرتوفك، 1992، بالنسبة إلى ترينيداد، إريكسن، 1998، للموريشـــيوس، غريلو، 1998، للمقارنات)، بالعلاقة مع تقســـيم العمل الاستعماري.

علامة «الهوية السوداء»

ظهرت العنصرية العلمية أواخر القرن الثامن عشـــر، بدرجة كبيرة كاســتجابة لنداءات إلغاء العبودية (بانتــون، 1987، تودوروف، 1989، ويد، 2002). على الرغم من أن معظم العلماء تخلوا عن مفهوم العنصر منذ العشــرينيات، تســتمر المفهومــات الثقافية للعنصر فــي الوجود فــي التصنيفات الشــعبية. فــي العديد من المجتمعات لاتزال ســمات الشخصية والتمايزات الثقافية تعزى إلى الناس على أساس «العنصر»، وبهذه الطريقة يتداخل «العنصــر» مع، وأحيانا يصبح، فئة عرقية. قد يؤدي المظهر الفســيولوجي للشخص في هذا النوع من المجتمعات دوره كطريقــة مختزلة مألوفة لإعلام أعضاء آخرين فــي المجتمع عن «نوع الشــخص». مثل هذه الفئــات المتكونة، والتقييمــات والقوالب المرافقة لها، هي من عمل التاريخ الاستعماري والتقسيم المحدد للعمل وللسلطة السياســية، إنها ليســت أكثر طبيعية من التمايزات العرقية التي تباين الفنلنديين عن السويديين.

ينتمي العبيد الأفارقة ممن نقلوا إلى العالم الجديد وإلى جزر الاستزراع في المحيط الهندي منذ بداية القرن الســادس عشــر فما فوق إلى العديد مــن الجماعات المختلفة ممــن تكلموا بلغات غير واضحــة، وكانت لديهم أنســاق قرابية مختلفة وما إلى ذلك. في ظل ظروف اقتصادية وسياسية مختلفــة قد يكونون أعادوا إنتــاج تمايزاتهم بعد الهجــرة، أو قد يكونون اندمجوا في جماعات جديدة أخرى من تلك التي كانوا شــكلوها بالواقع. كما حدث، فقد قدمت مقاييس صارمة من أجل منع العبيد من الاحتفاظ بشــكل من أشــكال هوية الجماعة. انشــطرت العوائل وأجبر الأشخاص الذين تكلموا لغات مختلفة أن يعيشــوا ويعملــوا معا. نتيجة ذلك، ظهرت التشريعات الصارمة التي تقسم الناس إلى فئات مهنية، وظهرت أنواع من التبعيات السياســية التي تقوم على اللون. أصبحت الفئات العرقية المميزة التي تقوم على اللون أكثر بروزا من مكان الأصل أو لغة الأســلاف. كعبيد، وفيمــا بعد كطبقة عاملــة متدنية الأجر، تم وصمهم بصــورة جمعية من قبل الحكام. بفضل معاملتهم المتماثلة، اشــتركوا كذلك بمصالح سياسية

للترويج لحقوقهم، وفيما بعد، منافسة وجهات نظر العالم القائد الممثلة من قبل الجماعات الاستعمارية أو الجماعات الأمريكية البيضاء القائدة. في الكاريبي، الولايات المتحدة، والمحيط الهندي، تطورت فئة عرقية «سوداء» إذن، وهي أحيانا مندمجة سياسيا.

في ظل ظروف اقتصادية وسياســية مختلفة فإن هوية عرقية كهذه لا يمكن أن تكون قابلة للبقاء: إنه من غير المفهوم أن يعتبر الشعوب من أصول الولوف، الآبو، والشــانتي أنفسهم أعضاء لنفس الجماعة. بكلمات أخرى، أدت العبوديــة إلى إعادة تكوين عرقية الهويات الأفريقية، بينما شــجعت حركات التحرر وبالتالي التطور، لاسيما حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة والاستقلال في المســتعمرات، وشجعت على إعادة تكوين العرقية لســليلي العبيد، مما أدى إلى تشــكيل الهويات العرقية السوداء التي تقوم على مفهومات الأصل (في أفريقيا بحد ذاتها)، الممارسات الاجتماعية، و/ أو ســمات أخرى ينظر إليها كما لو كانت جوهرية (كولنز، 2004). حقيقة أنهم معرفون من قبل الجماعات البيضاء القائدة كســود أســهمت كذلك بتماسكهم الداخلي.

الهوية العرقية «السوداء» نسبية وفقا للسياق الاجتماعي. في الكاريبي، ترســم التمايزات على نحو تقليدي - وتكــون ذات صلة اجتماعيا - بين الســود والســمر. تاريخيا، كان ولايزال السمر جماعة ذات امتياز. كونهم في الأصل أبناء غير شــرعيين للمستوطنين البيض والنساء المستعبدات، نادرا ما ســمح لأولئك في فئة الـ «ميولاتــوس» بالميراث من آبائهم ولكن، في المقابل، غالبا ما كانوا أحرارا ومتعلمين. حتى هذا اليوم، يقترن السمر بالمهــن التحرريــة في هذه المجتمعــات، في جامايكا، «الأســمر» مرادف تقريبا لـ «الطبقة الوســطى». فــي الولايات المتحدة، على الضد من ذلك، اختفت فئة الميولاتو خلال القرن التاســع عشــر. اليــوم، يصنف أي فرد لديــه أدنى قدر من ســمات الأصول الأفريقية كـ «أســود» (مبدأ القطرة الواحدة). لذلك عندما جاء أســتاذ أمريكي مشهور في تاريخ السود إلى ترينيــداد العــام 1989 لإلقاء محاضرة إحياء للذكرى المائة والخمســين لمحو العبودية، جفل الجمهور الترينيدادي لاكتشافه أن الرجل كان «تقريبا

أبيض». في الولايات المتحدة، بالطبع، لم يكن لديه خيار سوى أن يعرف نفسه كأسود، لأنه معطى مكان ثابت في النسق الثنائي الأسود/ الأبيض للولايات المتحدة الأمريكية.

الهنود في العوالم الجديدة

مع وصول العمال الهنود بعقود استخدام في بعض المستعمرات الزراعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تطور نوع جديد من التعقيد العرقي. أولا، من الممتع ملاحظة أن أسس تطور الهوية العرقية الهندية (الشرقية) كانت مختلفة عن تلك التي للسود. برغم أن وضعهم الاقتصادي والسياسي لم يكن أفضل من العبيد (تنكر، 1974)، كان الهنود أحرارا بتشكيل مجتمعاتهم المحلية بعد الهجرة. نتيجة ذلك، تمت المحافظة على ممارسات ثقافية وأشكال اجتماعية مهمة في عوالمهم الجديدة. في مبالغة إلى حد ما، وصف الكاتب الهندي الترينيدادي في. أس. نيبول (1969) ترينيداد الريفية بأنها نسخة مستنسخة من بهار الريفية (ولاية في شمال الهند). في بعض هذه المجتمعات، لاسيما الموريشيوس، استمرت الطائفة بتأدية دور مهم في الحياة الاجتماعية والسياسية. إلى حد ما أعيد إنتاج أو تشكيل الأقسام الفرعية اللغوية والثقافية والتي كانت ذات صلة في الهند، لاسيما التقسيم بين المسلم الهندي وبين ناطقي اللغات الهندو أوروبية (مثل الهندية) والناطقين باللغات الدرافيدية (مثل التاميل). يستمر التمايز الأخير ليكون ذا صلة اجتماعيا في الموريشيوس، ولكن ليس في ترينيداد وغايانا.

هناك توضيحان تكميليان لهذا. في الموريشيوس، على عكس مجتمعات أخرى استقبلت عمالا هنودا بعقود استخدام، وصل عدد معين من التاميل كتجار أحرار خلال فترة العبودية. لذلك كانت هناك نخبة من التاميل قبل عقود الاستخدام. ثانيا، كان التاميل بأعداد كبيرة بما فيه الكفاية في الموريشيوس لتشكيل شبكات عمل تقوم على القرابة والهوية العرقية المشتركة، وللسبب ذاته كانوا قادرين على أن يتزاوجوا فيما بينهم.

في عدد من المجتمعات التي استقبلت أعدادا كبيرة من الهنود، استجاب السود بتقوية هويتهم وحدودهم العرقية. لقد طوروا قوالب للهنود كمتخلفين، غير متعلمين ووثنيين، وبالنتيجة بدأ العديد من السود بتجسيد ثقافتهم والإفراط في إيصالها باعتبارها أكثر تطورا، أكثر حداثة، وأحيانا «متأوربة» أكثر من تلك التي للهنود، الذين كانوا آنذاك في قاع التراتب الاجتماعي. هذا النوع من الديناميكية شائع في الأنساق الثنائية التراتبية. الجماعة عديمة القوة تكون أقل ميلا لإيصال فكرة تميزها، ولكن عندما تكون الجماعة نفسها في مكانة متفوقة، فإن أعضاءها سيفرطون في إيصال فكرة تميزهم. غالبا ما يكون هذا التحول موضعيا. يقال إن الطبقة الوسطى الملونة لترينيداد القرن التاسع عشر (بريرتون، 1979)، مالت إلى أن تكون معادية للعنصرية صعودا (في مواجهة البيض) وعنصرية نزولا (في مواجهة السود).

من أجل فهم الظهور التاريخي لتشكيل عرقي معين، رأينا على نحو متكرر أنه من المضلل البدء من افتراض «الخواص البدائية الأصلية» للجماعات أو الفئات. يظهر تشكيل الفئات المختلفة لـ «الهنود» في الموريشيوس وترينيداد، على التعاقب، هذا بوضوح. لا تختلف الأقسام الفرعية العرقية ضمن فئة «الهندي» في هذين المجتمعين فقط، ولكن كذلك أيضا الفرضيات القالبية حول «الثقافة الهندية». الهنود في الموريشيوس، حيث هم الأكثرية المهيمنة على بيروقراطية الدولة، غالبا ما يتذمرون من أنهم سياسيون جيدون ولكنهم «يملكون القليل من الموهبة في مجال الأعمال». في ترينيداد، لدى الهنود حصة أصغر في بيروقراطية الدولة وانخرط العديد منهم في مجال الأعمال. هنا، القالب الشائع للذات هو العكس تماما في هذا المجال.

عندما نحاول أن نفهم كيف ولماذا ظهرت أشكال معينة للتنظيم العرقي في مجتمعات مختلفة، يجب علينا ألا نسأل إذن «ما الذي يشبهه هؤلاء الرجال حقيقة؟»، وإنما بدلا من ذلك «كيف تطورت صيرورة الهوية العرقية في أوضاع سياسية واقتصادية معينة، وما الأغراض التي تخدمها؟»، من هذا المنظور، العرقية كما يمكن أن يتم التعرف عليها في المجتمعات

الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ذات النمط الرأسمالي في الإنتاج يجب أن تكــون مختلفة بالضرورة عن أنواع الصيرورات الفئوية التي وجدت في الأزمنة ما قبل الاســتعمارية. الأهداف التي يســعى الأفراد إلى تحقيقها مختلفة، الوسائل التي يستخدمونها لتحقيقها مختلفة، والنسق الاجتماعي الشمولي مختلف. يشــير هذا الوصف الموجز لمجتمعات الاستزراع كذلك إلى أن العرقية يمكن أن تدرس من كلا الجانبين كظاهرة ابتكرت من خلال ظروف اقتصادية وسياســية، وكرد فعل لمثل هذه الظروف. ســأنظر الآن في بعض الجوانب التاريخية الأخرى للأصول العرقية في سياقات التغير الاجتماعي والثقافي.

صيرورات إعادة البعث العرقي: من الناس إلى الناس

تبعا لتوحد ما يســمى بالشعوب التقليدية في الدول القومية الحديثة، تندمــج العوالم الرمزية في العديد من الجوانب. يصبح الناس أكثر تماثلا فيما يتعلق بممارساتهم وتمثلاتهم، تصبح الشرائح المتزايدة لقدراتهم التي تم تعلمهــا من أجل الاتصــال، بناهم المرجعية التي يأخذونها كمســلمات - ببســاطة ثقافتهــم - تصبح مشــتركة. في ظل هذه الظــروف، الناس أكثر عرضــة ليتأملوا ويموضعوا طريقتهم في الحيــاة كثقافة أو كتقليد، وبهذه الطريقة فإنهم قد يصبحون شــعبا بمعنــى تجريدي لفكرة المجتمع المحلي وتاريخا مفترضا ومشــتركا. أخذت هــذه العملية مكانها فيما بين الترينيداديين من أصل هندي منذ الخمســينيات، ولكن تحديدا منذ النمو الاقتصادي الذي اقترن بالازدهار النفطي للسبعينيات (فيرتوفيك، 1991، 1992). في الســابق، كان الـ «هنود الشــرقيون» أو الترينيداديون الهنود متشــرذمين سياسيا وكان لديهم هوية مشتركة غير متطورة. كانوا قرويين يعيشون على الأرض، مع جماعتهم القرابية الممتدة وباعتبار قريتهم البؤرة الأكثر أهمية بالنســبة إلى التنظيم الاجتماعي. في ســنوات لاحقة، وحد التعليم وانتشار الإعلام الجماهيري والحراك الاجتماعي في الوقت نفسه جماهير الترينيداديين في نســق اجتماعي على نطاق أوسع من قبل، وزاد معرفتهم بالعالم الخارجي. أصبحوا مهتمين على نحو واع بتغلغل «ثقافتهم»

وشكلوا تنظيمات استهدفت متابعة مصالحهم الثقافية والسياسية. على الرغم من أن أكثرية الترينيداديين الهنود لم يعودوا يتكلمون اللغة الهندية، فقد كانوا ميالين نحو الهند في بحثهم عن الجذور والـ «ثقافة الأصيلة». بدأ العديد من هنود الطبقة الوسطى في الترينيداد، في الثمانينيات، بإقران أنفسهم مع الحركة الجذابة هندو ساي بابا، التي ساعدتهم على أن يروا تاريخهم نابعا من ثقافة تبعث على الشعور بالكرامة والنزاهة (كلاس، 1991). سهل انتشار الإنترنت في التسعينيات أكثر، من توحد الترينيداديين الهنود في عالم أوسع للهندوس المنتشرين في أصقاع الدنيا (مللر وسالتير، 2000).

كان معظم الهنود الذين وصلوا الترينيداد كعمال بعقود استخدام في النصف الثاني للقرن التاسع عشر من الطائفة الريفية الدنيا. لكن الثقافة التي يسعى أحفادهم إلى «إعادة ابتكارها» هي براهيمية الطابع. كان أسلافهم في البهار وأتار براديش قرويين بلا تنظيم جمعي ولا هوية اجتماعية كـ «هنود». بكلمات أخرى، تحولت عملية إعادة البعث لثقافة السلف نصف المنسية إلى شيء ما جديد نوعيا - حتى وإن تم تقديمه على أنه قديم منذ الأزل. مفهوم الهندي، كما يستخدم في الترينيداد، هو منتج ترينيدادي، أو بدلا من ذلك، هوية حديثة صممت من مادة تقليدية.

كان من الشائع في السابق أن ينظر إلى العرقية المعاصرة و«القبلية» في أفريقيا وأماكن أخرى كأنها من بقايا الماضي أو كشكل لعملية إعادة البعث، بمعنى إعادة ظهور الهويات وأشكال التنظيم التي وجدت بالسابق، والتي كانت على شفا الاختفاء. أظهرت البحوث التي أجريت أخيرا أن وجهة النظر هذه، بينما تتطابق مع الأيديولوجيات العرقية نفسها (والتي هي بدائية من حيث إنها تشدد على الاستمرارية مع الماضي من أجل وحدة الجماعة العرقية)، تميل إلى أن تكون مضللة. جوانب مهمة لـ «حركات إعادة البعث» هذه هي جديدة بالكامل، على الرغم من أنها تتصور نفسها كأنها قديمة وتمجد ما يفترض أن يكون حرفا أو طقوسا أو ممارسات ثقافية أخرى قديمة. المثل التالي سيوضح هذه النقطة.

الحركة الاستعمارية والهجرة

إن قيام مجتمعات الاسـتزراع وتجـارة العبيد هو من المظاهر المعروفة بصورة جيدة جدا للحركة الاستعمارية. الأقل دراسة إلى حد ما هي عملية الهيـاج الاجتماعي التـي أخذت مكانها في أجزاء كبيـرة من أفريقيا في مرحلة لاحقة للاستعمار، والتي نتجت عن قيام إدارة الدولة المركزية ونظام الإنتاج الرأسـمالي. وحدت الدولة جماعات مختلفة في أنساق اجتماعية ذات مدى غير مسـبوق. في العديد من الحـالات، كان لهذه الوحدة تأثير سطحي فقط على الحياة اليومية للناس.

فـي بدايات القـرن الحادي والعشـرين، لايـزال العديد مـن الأفارقة متوحدين لأغراض عملية اجتماعيا وثقافيا على مستوى القرية. في العديد من الحالات الأخرى، على الرغم من ذلك، قدمت الرأسمالية والدولة عوامل تغيير منظمة جديدة كانت لها نتائج جوهرية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي وطرق حياة الأفراد. جادل العديد من العلماء (على سبيل المثال أي. كوهين، 1969، بيل، 1989، وورسـلي، 1984) أن صيرورة الهوية العرقية والحدود قـد خلقت بفضـل هذه العمليات، وجـدت التمايزات الفئويـة قبل الحركة الاسـتعمارية والرأسـمالية بالتأكيد، ولكن ربما «الجيب الـذي ينتمون إليه هو جزء من كسـاء ذي قصـة مختلفة على وجه العمـوم» (فاردون، 1987: 178). على نحو ملحوظ، مثل هذه الصيرورة الفئوية شرائحية، سلسة، وأقل تأسيسا مما هي عليه الحال مع التمايزات العرقية الحديثة.

بالبناء بكثافة على المـواد التاريخية والعمل الحقلي، حلل جي أوبراين (1986) ظهور صيرورات الفئوية العرقية والجماعات في منطقة الجزيرة شرق وسط السودان. كانت المنطقة مفتوحة لإنتاج القطن المزروع بالسقي فـي العام 1925، وتطلب الأمر تعبئة أعداد كبيرة من العمال الموسـميين خلال موسم الذروة. أدمجت الجماعات المتنوعة أو «القبائل» التي عبأت مثل هؤلاء العمال في نظام رأسمالي للإنتاج بطرق مختلفة بسبب الاختلافات في التنظيم الاجتماعي. مع ذلك، يجادل أوبراين، فإن الصيرورات العرقية الجديدة لم تظهر من الاختلافات الثقافية، بل بدلا من ذلك من التنوعات في شكل الإدماج في النظام الرأسمالي. مثالان يوضحان هذا.

تمت تعبئة الناس من مختلف الجماعات من أفريقيا الغربية كعمال قطن. كانوا كلهم مسلمين، واستطاع معظمهم التحدث بلغة الهوسا (*)، ولكن في جوانب أخرى كانوا يعتبرون أنفسهم متمايزين ثقافيا. اعتاد هؤلاء المهاجرون العمل بأجر وتكيفوا بسهولة مع ظروف الجزيرة، واستخدمهم البريطانيون في الأغلب ليحلوا محل السكان المحليين ممن لم يوفوا بالتزاماتهم. محليا، عرف المستوطنون بمصطلح ذي صفة عمومية «فيلاتا»، والذي أخذ في الأساس معنى انتقاصيا، مع دلالات بـ «العمل بمثابرة والخنوع». استجاب المستوطنون من خلال عملية «إعادة الاصطفاف الثقافي». بدأوا، بصورة جمعية، بالتأكيد على تمايزهم مقابل السكان المحليين، محولين تميزهم إلى فضيلة، وأصبحوا مسلمين متشددين مقابل المسلمين الأقل ورعا من الفئات الأخرى. تدريجيا، بدأوا باستخدام مصطلح «تاكاري» لأنفسهم، والذي هو مصطلح محترم بالنسبة إلى الحجاج القادمين من غرب أفريقيا. استنتاجا، يجد أوبراين أنه «جزئيا بتكيف دفاعي مع ظروف التمييز والتكتل من قبل الآخرين، فإن هذه الجماعات الثقافية المتنوعة بنت على قواسم مشتركة لإرثهم في الماضي وظروفهم المعاصرة ليشكلوا إلى حد ما هوية عرقية متماسكة» (1986 : 903).

عملية مختلفة للإدماج العرقي في المنطقة نفسها تخص الناس الذين يعرفون اليوم باسم «الجوامع». إنهم يتكلمون العربية، مسلمون ويدعون أن لهم أصولا عربية. كانت لديهم سمعة بأن لديهم مصداقية وبأنهم عمال مثابرون مطلوبون في حدود الجزيرة، وبخاصة منذ الخمسينيات. أصبحت منطقة استقرارهم الموقع الرئيس للتعبئة لأراضي زراعة القطن. بدأ العديد من قاصدي العمل ممن لم يكونوا من الجوامع بالسكن قريبا من منطقة الجوامع لتسهيل عملية الوصول إلى سوق العمل. عمل بعضهم كمساهم لمصلحة الجوامع خارج موسم جني القطن، ومن ثم كانوا قد توحدوا تدريجيا في النظام الاجتماعي للجوامع. خلال العمل الحقلي في العام 1977، وجد أوبراين أن العديد من العوائل من غير الأصول الجوامعية كانوا على وشك أن يستوعبوا. البعض، ممن ثبت أنه كان من الـ «فيلاتا»، كانوا يعرفون

(*) لغة الهوسا (Hausa): هي إحدى اللغات التواصلية الأفرو - آسيوية -[المحررة].

كأنهم من الجوامع، فيما الآخرون، في مراحل مبكرة للاستيعاب، كان قد نظر إليهم على أنهم عمال جيدون «مثل الجوامع تماما».

تظهر هذه التحليلات للعمليات المختلفة للإدماج العرقي أن تشكيل الهويات العرقية في الجزيرة يتحقق من خلال التقاطع التفصيلي للخواص المحلية القائمة وتقديم النظام الرأسمالي للإنتاج. بتعميم أكثر، يستنتج أوبراين أن «العرقية كما جوبهت في العالم الثالث المعاصر... كانت قد تكونت من خلال ذات العمليات العالمية التاريخية التي أنتجت العالم الرأسمالي الحديث، العمل لقاء أجر، والبناء الطبقي» (1986: 905). العرقية المعاصرة، أو «القبلية»، ليست، بكلمات أخرى، من بقايا الماضي، بل نتاج عمليات التحديث التي قادت إلى الحاضر. دعمت هذه النقطة أكثر من خلال النظرة إلى دلالات العرقية في أفريقيا المعاصرة.

قوة التسميات

غالبا ما لوحظ أن العديد من «القبائل» التي كتب عنها الأنثروبولوجيون لم يكن لها وجود خارج عقل الإثنوغرافي (*) المعني (كوبر، 2005، ساوثهول، 1976). الولاء التجريدي وصيرورة الهوية مع وحدات مثل «النوير» أو «الدنكا» كانت في العديد من الحالات غير مطروقة بالنسبة إلى الأشخاص المعنيين أنفسهم، ممن كانت أغراضهم الرئيسة للتنظيم هي القرابة والمحلية. في العديد من الحالات، حتى الأسماء الواقعية للقبائل كانت ببساطة علامات استخدمت من قبل الحكومة الاستعمارية، ونادرا ما استخدمت أو لم تستخدم على الإطلاق من جانب «القبليين» أنفسهم. وعليه، الـ «يوروبا»، قبيلة نيجيرية رئيسية أو جماعة عرقية اليوم، هي ظاهرة من القرن العشرين. العلامات الفئوية عديمة المغزى هي على الأرجح غير مهمة، وفي الزمن ما قبل الاستعماري نظمت العديد من الجماعات سياسيا على امتداد خطوط القرابة والولاءات الشخصية ولم تتطلب في العادة علامات فئوية ذات مدى أوسع. يرى إبستاين هذا عندما يكتب، مشيرا إلى قضية حزام النحاس، أن «مصطلح القبيلة» لم يحمل

(*) عالم الأنثروبولوجيا الوصفية.

المعنى نفسـه في المدن كما فعل في المناطق الريفية، «القبلية» في النسـيج الحضري والريفي تتصلان بظواهر ذات نظم مختلفة تماما» (1978: 10). يعنـي هذا أنه على الرغم مـن وجود العرقية في الأزمنة ما قبل العنصرية في أفريقيا الجنوبية، فقد أخذت شكلا مختلفا جدا عن ذلك الذي تأخذه اليـوم. يبدو أن المجتمعات الحديثة المعاصرة تقتضي ضمنا عمليات للهوية وإدامة الحدود مما هو مستشعر به أكثر، ومصمم بطريقة واعية ذاتيا، عما كانت عليه الحال في أنواع أخرى للمجتمعات.

في نقد لأكثر الاستخدامات عمومية لمصطلح «العرقية»، يبين ريتشارد فاردون (1987) في تناوله لتطور عرقية التشامبا أن الصيرورات الفئوية العرقيـة اليـوم يمكـن أن يكون لها سـوابق تاريخية مختلفـة تماما في وظيفيتها الاجتماعية.

في الوقت الحاضر يعتبر التشامبا، ويعتبرون أنفسهم، شعبا أو جماعة عرقيـة. يصل عددهم إلـى نحو ربع المليون ويعيشـون على كلا الجانبين لحدود نيجيريا والكاميرون. يتكلم التشـامبا الغربيون والشـرقيون لغتين مختلفتين، والتي قد تعود إلى طبقات مختلفة، بينما تشامبا الوسط «كانوا قد تشـكلوا من خلال التحام متكلمي اللغتين» (فـاردون، 1987: 179). يبدو احتمالا أن المزج بين الجماعات، مستتبعا بتشكيل مشيخات التشامبا في القرن التاسع عشر، يفسر التوزيعات الحالية لشعوب التشامبا.

حتى اليوم، فإن فئات مختلفة للتشامبا، وأعضاء من الفئات نفسها في مواقع مختلفة، يسـتخدمون أربعة مصطلحات مختلفة للصيرورة الذاتية للهويـة التي تميزهم عن الفئات المختلفة للآخرين، في كلا الجانبين خارج «جماعة التشـامبا» وداخلها. تشـتق كلمة تشامبا نفسـها من إحدى هذه الصيرورات الفئوية الأربع، سـاما أو سـامبا، وكوسـم هوية «أصبحت... مطلقة فقط بعد إقامة الدولة الاستعمارية ومن ثم الدولة القومية» (فاردون، 1987 : 181). أضف إلى ذلك، كانت هناك تمايزات مهمة بالسـابق تقوم على التضادات بين أقسـام منظمة على أساس المشيخة وأخرى تقوم على أسـاس الكهانة في المجتمعات المحلية، إضافة إلى التمايزات الموجودة في كل مكان على أساس الفخذ العشائري.

استنتاج فاردون هو أن «التشـــامبا لم يوجدوا في القرن التاسع عشر، ليس فقط بســـبب أن (مصطلح) التشامبا يصف الناس ذوي أصول، لغات وثقافـــات متنوعة... وإنما بســـبب أن الوحدات العرقية التي لديها شـــكل عرقية التشامبا الحديثة هي مخترعات حديثة» (1987: 182).

نقطة ذات صلـــة إنما أكثر عمومية تخص الظهـــور التاريخي للعلامة العرقيـــة تم تثبيتها بقوة في مقالة قصيـــرة لإدون آردينير «اللغة، العرقية والســـكان» (1989أ (1979)). بهذا الشرح الناري والمكثف، يجعل آردينير أولا مغـــزى العلامات العرقية المعاصرة والاســـتعمارية نســـبيا من خلال إظهـــار أنها تتطابـــق على نحو نادر مع الهويات ما قبل الاســـتعمارية. من ثـــم فإنه يجادل بأنها تعمل بطريقة تكرارية، مـــن حيث إن العلامات التي اســـتخدمت من قبل الاستعماريين، المبشـــرين الدينيين والعلماء الأجانب تمت إعادتها إلى وخصصت من قبل الناس موضوع السؤال. أخيرا، يفصل آردينير العرقية عن الديموغرافيا من خلال إظهار أنه لا وجود لاستمرارية بيولوجيـــة فيما بين حملة العلامة العرقية المعينة. ويجادل أن الفئة اللغوية والعرقية لـــ «الكول»، «قد تملأ وفقا لمعايير مختلفـــة في أوقات مختلفة» (آردينيـــر، 1989أ (1972): 69) - بكلمات أخرى، الناس الذين صنفوا كـ «كول» تمت تعبئتهم من جماعات أخرى وفقا لمبادئ متنوعة.

النقاط النظرية لآردينير فيما يتعلق بالعلاماتية العرقية هي كما يلي:

1 - التصنيف العرقي انعكاس للصيرورة الذاتية للهوية.

2 - النزعات لإطلاق التسميات تدخل في هذا على نحو قريب، وبالتالي لديها أكثر من مجرد اهتمام لغوي خالص.

3 - عمليـــة التعـــرف من قبل الآخرين هي ســـمة مهمة في تأســـيس الصيرورة الذاتية للهوية.

4 - الفضاء المصفوفاتي الـــذي تظهر فيه الصيرورة الذاتية للهوية هو ذو أهمية تجاوزية.

5. تأثير التصنيف الأجنبي، «العلمي» أو الشعبي، هو أبعد من أن يكون حياديا في تأسيس مثل هذا الفضاء. (1989أ [1972]: 68)

فاردون، ســـاوثهول وآردينير كلهم مهتمون بدراسة دلالات العرقية، مع تقديم واســـتخدام الأسماء في التجســـيد المفاهيمي النظري للجماعات. الفرضية المشـــتركة هي أن الجماعات تميل إلى أن تكون سلسة وشرائحية

بالخواص وأن الحدود بينها ضبابية، غامضة، وظرفية. قد يكون لتأسيس علامـــات واضحة لفئات كبيرة للناس تأثير تجســـيدي نظريا، إنما كذلك اجتماعيا على الجماعات، حيث تصبح أســـماء رســـمية ويبدأ أعضاؤهم باســـتخدامها في صيرورة التعرف الذاتي للهوية. كما ســـنرى في الفصل التالي، فإن الصيرورات ذاتها تعمل في الحركات القومية.

الفعل المجرد لإطلاق الأســـماء على تكتل أصغر أو أكبر لعشـــائر، قرى أو أفخاذ باســـتخدام علامة جمعية لا يكفي بالطبـــع لتحويل الجماعات المتمايزة والسلسة إلى فئات عرقية. يربط فاردون ظهور العرقية التشامبية بتطور إدارة الدولـــة المركزية (الاســـتعمارية)، لكنه يلاحظ كذلك أن كتابـــا آخرين «أعطوا أهمية بالغة للظروف الاقتصادية المقترنة بانتشـــار التنظيم الرأســـمالي للعمل والتسويق». إنه يعزو هذا الاختلاف إلى التنوعات بين المجتمعات: تتعامل مادته مع منطقة دون مستوى التطور اقتصاديا لغرب أفريقيا، فيما يشدد على عوامل اقتصادية تظهر في التحليلات لجنوب أفريقيا» (فاردون، 1987: 178).

الدراســـات للتغيـــرات في دلالات العرقية هي إذن تكميلية بالنســـبة إلى دراســـات العمليات الأكثر عمومية للتغير الاجتماعي والثقافي مثل تلك التي نوقشـــت ابتداء في هذا الفصل. ينبغي ألا يســـاء تقدير أهميتها. هناك قوة في إطلاق التسمية، وعلى نحو مفصل، هناك قوة سياسية موروثة في القدرة لجعل نسق التصنيف الاجتماعي ذا صلة. كما يلاحظ غريللو (1998: 100)، في زمن الاســـتعمار، كان الســـكان الخاضعون مدمجين «في جماعات قليلة، واســـعة، ومنظمة مراتبيا». قد تبقى أحيانا العلامات المعطاة للناس كأدوات للهيمنة حتى بعد تحول ظروف الهيمنة، مبتكرة شـــبكة تصنيفية تراتبية في الأغلـــب بدلالات معينة لـ «العنصر»، «الخاصية» وما إلى ذلك، لتشـــكل مرة أخرى الأساس للسياسات العرقية والقوالب المعاصرة.

التعليم الحديث والهوية العرقية

يمكن للتكنولوجيـــا أن تكون جوهرية بتوليد الفـــرص والقيود للثقافة والتنظيـــم الاجتماعـــي. من المحتمـــل أن تكون معظـــم المجتمعات المعقدة والكبيرة التي نعرفها أقل توحدا بصورة مؤثرة من دون تكنولوجيا الاتصال

المؤثر. التعليم الجماهيري، الذي يستلزم نشر الكتب والنصوص الأخرى التي تصف وتجسد التاريخ والثقافة، تؤدي دورا مهما في هذا المجال.

الأنظمة التعليمية الموحدة التي تغطي مناطق كبيرة بدرجة عظيمة تسهل تطوير صيرورة التعرف المجردة بفئة الناس الذين لن يقابلهم الفرد على الإطلاق – ممن هم ليسوا بمعارف، ولا أصهار ولا جيران (على سبيل المثال «التشامبا» أو «الكول»). إنها تمكن عددا كبيرا من الناس أن يتعلموا، وفي الوقت نفسه، أي جماعة عرقية ينتمون إليها وما هي الخصائص الثقافية لتلك الجماعة. يمكن للتعليم الجماهيري الموحد أن يكون بالتالي ماكينة قوية جدا لخلق عمليات التعريف المجردة. يمكن التعليم الناس من أن يبتكروا نسخا «مخولة» لتاريخهم، وفي نظرة المكانة «الموضوعية» والروايات المكتوبة للتاريخ في معظم المجتمعات المتعلمة (انظر ليفي شتراوس، 1962: الفصل التاسع، لتصوير التاريخ كأسطورة)، يصبح التلاعب، الانتقاء أو إعادة تفسير التاريخ لأغراض سياسية أو أغراض أخرى فعالية مهمة في ابتكار وإعادة ابتكار الولاءات العرقية.

بهذه الطريقة، يمكن للتعليم الجماهيري أن يكون أداة مساعدة فعالة في تأسيس التجسيدات القياسية للثقافة، والتي هي جوهرية في شرعنة الهويات العرقية. الروايات المنتجة جماهيريا لـ «شعبنا» أو «ثقافتنا» تعد أدوات مهمة في تصميم الهوية العرقية مع استمرارية ثقافية مفترضة مع الوقت.

كما شدد ليفي شتراوس، الأميون ليسوا أقل قدرة على تشكيل التجريدات من المتعلمين، لكن أنواع التجريد المبتكرة في المجتمعات غير المتعلمة هي ذات نظام مختلف: يمكن أن توصف بـ «علم الكونكريت» (ليفي شتراوس، 1962: الفصل الأول، كذلك كوماروف وكوماروف، 1992: الفصل الثاني). بالمثل، يمكن أن يجادل بيندكت أندرسون بعد عقدين من الزمن، أن كل المجتمعات المحلية الأكبر من حجم القرية المغلقة هي متصورة على نحو تجريدي من قبل أعضائها، ولكن طراز التصور يختلف. يشير أندرسون إلى مجتمعاتنا المتصورة الحديثة، في أمم معينة، على أنها مميزة وفريدة – إلى درجة كبيرة بسبب أنها برزت في عصر «الرأسمالية المطبوعة» (أندرسون، 1991 (1983)، وكذلك غودي، 1977، انظر كذلك

الفصل السادس). التمايز بين نحن وهم يمكن أن يوجد في كل مجتمع إنساني، ولكن الشكل، الصلة والوصول إلى مثل هذه التمايزات يتباين بدرجة هائلة. من أجل أن نفهم أسباب هذه التباينات، فإن المعرفة التاريخية ضرورية - اللقطات السريعة للعمل الحقلي الأنثروبولوجي المتعارف عليه يمكن أن يعطي فهما عميقا للأداء العرقي المعاصر أو التمايزات الفئوية الأخرى، ولكن ليس لظهورها.

العرقية والتاريخ والثقافة

يتجاهل عدد من وجهات النظر الأنثروبولوجية حول العرقية التي نوقشت في هذا الكتاب الطرق المحتملة التي قد تعطي فيها التفردات الثقافية صيغة للعرقية. في الحقيقة، يبدو أن العديد من الدراسات المهمة للعرقية - من إسهامات بارث (1969ب)، أبنر كوهين (1974ب) وديسبريس (1975ب) إلى ريكس وميسون (1986)، ناش (1988)، فيرميولن وغوفيرس (1994)، مي وآخرون (2004) - تجادل في أنه ينبغي للثقافة والتباين الثقافي على هذا النحو أن تنحصر في تحليلات العرقية. ما هي عادة بؤرة البحث إنما هي الطريقة التي تفترض فيها الاختلافات الثقافية «الحقيقية أو المتصورة» الأهمية الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية، وقد أصبحت طريقة إجرائية قياسية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين أن يجادلوا ضد الكونكريتية الموضوعة في غير مكانها الداخلة في تجسيدات الثقافة، سواء أخذت من قبل السكان الأصليين أو الأنثروبولوجيين. لقد شدد على نحو متكرر بأن الهويات العرقية، والجماعات، والاعتقادات الخاصة بالثقافة المشتركة والتاريخ هي ابتكارات - سواء كانت قد ابتكرت من خلال الظروف التاريخية، بوساطة وكالة استراتيجية أو كنتائج غير مقصودة لمشروعات سياسية. قد تظهر إذن الهويات العرقية التي تقوم على افتراضات الثقافة المشتركة كـ «مصادفات للتاريخ» (تعبير ليش) وأكثر بقليل. كما جادل آردينير ببلاغة، يمكن للجماعات العرقية بصورة مريحة أن تعتبر كوحدات محددة ذاتيا: «تطالب العرقيات بأن ينظر إليها من الداخل. ليس لديها علاقة ملزمة مع معيار موضوعي محدد» (1989ب (1974): 111). كما

أظهرت العديد من الدراسات، فإن التاريخ، ومن ضمنه التاريخ العرقي من النوع الذي نوقشت في الفصل الرابع، يكتب في الحاضر ويعبر عن هموم الزمن الحاضر (انظر تونكن وآخرين، 1989). وعليه فإن عمل المؤرخين، غير المتخصصين أو المهنيين، قد يقرن في النهاية بالعبارات المخبرة من قبل هذا النوع من وجهة النظر الأنثروبولوجية.

النسخة المتطرفة لهذا الجدل يمكن أن تؤدي إلى بنائية راديكالية (انظر المناقشة في نهاية الفصل الثالث). آخذين في الاعتبار أن التصنيف العرقي وتشكيلات الجماعة هي نتائج الطوارئ التاريخية، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن التاريخ الذي يوثق وجود جماعة عرقية معينة يمكن أن يكتب تقريبا بأي طريقة، بغض النظر عما حدث فعلا في الماضي، يبدو أن الواحد مجبور لأن يستنتج أن «كل شيء مباح» - إن أي هوية عرقية هي متصورة، بغض النظر عن التباين الثقافي الواقعي أو الأصول المميزة المبرهن عليها. حقيقة أن الفئات العرقية مثل التشامبا، الجوامع، والكاريبيين من أصل أفريقي قد تكونت، وفقا لهذا التفسير، ليس لديها علاقة جوهرية بأي خواص ثقافية مشتركة الممتلكة ابتداء من قبل أعضاء هذه الفئات. باختصار، قد يتوصل الواحد، مع إيرنست رونا، إلى أن الأممية (أو الهوية العرقية) تنطوي على ذكريات مشتركة، ولكنها تنطوي كذلك على قدر عظيم من التناسي المشترك (رونا، 1992 [1882]).

هذا النوع من الجدل لا غنى عنه بوضوح (وقد انتشر في كثير من الأدبيات الأنثروبولوجية الناطقة باللغة الإنجليزية حول العرقية)، ولكنه يترك أسئلة مهمة بلا إجابة. بجلاء، كان مستحيلا أن تقنع التشامبا بأنهم في الواقع من اليوروبا، أو أن تقنع الإنجليز بأنهم ينتمون إلى الفئة العرقية ذاتها التي ينتمي إليها الصينيون. في الأقل، تبدو مثل هذه الصيرورات الفئوية خاطئة جدا جدا. يبدو من الواضح، إذن، أن بناء الفئات العرقية يأخذ مكانه ضمن فضاء محدد وأن بعض التصنيفات الفئوية قد تكون قابلة للحياة بينما الأخرى لا. السؤال هو: هل يمكن لمثل هذا الفضاء أن يحدد في سياق التباين الثقافي على الإطلاق؟ الجواب، من المحتمل، أن هذا ممكن أحيانا، ولكن ليس دائما.

في سلسلة من الكتب عن القومية، يجادل أي. دي. سمث (انظر على وجه التحديد أي. دي. سمث، 1986، 1995، كذلك غويبرناو، 2004) على أن الأيديولوجيات العرقية الحديثة، لاسيما الأيديولوجيات القومية، لديها جذور ثقافية «موضوعية» متعارف عليها في عرقيات مستقرة تاريخيا. يزعم سمث أن الاستمرارية الثقافية مع الماضي والتي يشدد عليها من قبل الأيديولوجيين العرقيين والمؤرخين القوميين ليست جميعها اختراعا مزيفا ومتلاعبا بالماضي. في الواقع، هو يجادل أن هناك مثل هذه الاستمرارية مع الماضي، على الرغم من أن الأمم والحركات العرقية نفسها هي ابتكارات حديثة. في العديد من الحالات فإن من الواضح أن تاريخ الجماعة صمم كذلك ليخدم الحاجات الحاضرة، لكن هذا لا يعني أن كل شيء مباح. هناك فقط العديد جدا من النسخ المعقولة للتاريخ.

فيما يتعلق ببناء الهوية العرقية القومية في النرويج، على سبيل المثال (انظر الفصل السادس)، كان عدد الخيارات المتوافرة منتصف القرن التاسع عشر بالنسبة إلى النرويجيين الغربيين القوميين محدودا: يمكنهم أن يختاروا بصورة مؤثرة بين الهوية النرويجية الغربية، النرويجية، النرويجية الدنماركية، والاسكندنافية. كان ذلك جزئيا بسبب الظروف السياسية، ولكن كذلك بسبب حقيقة أن الناس الداخلين في هذا يمكن أن يعرفوا أنفسهم على نحو نادر كأعضاء لقومية عرقية تضم الناس الذين شعروا بأنهم لا يرتبطون بهم ثقافيا.

كان لأنثروبولوجيا القرن العشرين تحيز قوي نحو دراسة الحاضر، وفي تعاملاتهم مع الماضي مالوا إلى اعتباره ليس أكثر ولا أقل من مقيدات اليوم الحاضر للماضي. شدد بعض الأنثروبولوجيين، ومن بينهم وولف وورسلي، على الحاجة إلى فهم الماضي من أجل فهم الحاضر - وبهذا عنوا فهم ما حدث حقيقة، ليس ما يزعم مخبرو أو مؤرخو اليوم الحاضر أنه حدث. يعطي عمل أوبراين في السودان، الذي أوجزناه أعلاه، المثل على أهمية دراسة التاريخ على هذه الطريقة، وليس فقط بعقلانية اليوم الحاضر أو كجزء من تبرير أيديولوجي للقادة العرقيين المحتملين، على الرغم من أن الجانب الآخر ذو صلة بدرجة عالية جدا، ولكن لأهداف أخرى.

التاريخ والأسطورة

مجــادلا بصورة واضحة ضد الدراســات العرقية التــي تتجاهل التاريخ الثقافي والعوامــل الثقافية عموما، يقدم جون بيل (1989، انظر كذلك بيل، 2000) تفســيرا لعرقية اليوروبا من وجهة نظر تاريخية. يوافق، مشــيرا إلى عمــل أبنر كوهين في إيبادان، أنه قد تكون هناك أســباب سياســية مرغمة للتعبئة العرقية. إنه يسلم كذلك، مشيرا إلى عمل ماريون مكدونالد في برتني (1989، كذلك الفصل السادس)، أن التصميم المبتكر (أو الاختراع) لـ «التاريخ العرقي» فيما بين المثقفين كان ولايزال تقنية مهمة لابتكار وعي تلك الجماعة المجــردة فيما بين الجماهير الذي نعتبره هويــة عرقية. مع ذلك، يقول بييل: «على الرغم من «اختراع التقليد» الذي قد تنطوي عليه كتابة التاريخ العرقي، مــا لم تقم باتصال أصيل بالتجربة الواقعية للناس، مع تاريخ قد حدث فعلا، فمــن المحتمل ألا تكون مؤثرة» (1989 : 200، التأكيد مني). بعبارة أخرى، لا شيء يأتي من لا شيء، (انظر كذلك إريكسن، 2000، جينكنس، 2002).

جنبا إلى جنب مع الهاوسا والإيغبو، فإن اليوروبا هي واحدة من مجاميع «القبائل الهائلة» النيجيرية، بأعضاء أكثر مما يوجد من مواطنين في العديد من الــدول القومية. بذلك فإنها فئة حديثة، من حيــث إن الأجداد العظام لمعظم الناس ممن يعرفون أنفسهم كيوروبا لا يعرفون أنفسهم بهذه الطريقة. بكلمات أخرى، الموازي مع الأمثلة الأفريقية الأخرى التي نوقشــت في هذا الفصل مبرهن عليه. بداية القرن العشرين، كان اليوروبا مماثلين مع إحدى مجاميــع اليوروبا المعروفة اليوم، الأويا. مثل الجوامع للســودان، كانت هذه الفئة العرقية قد توســعت على نطاق واســع عندما أخذت جماعات أخرى هوية اليوروبا منذ عشرينيات القرن العشرين فصاعدا، بعد الهجرة، الحصاد لقاء المال، التعليم والتحول إلى ديانات العالم، مبتكرة نســقا نيجيريا واسعا للاتصــالات والتبادل. من أواخر الثلاثينيات بدأ يتطور التنظيم السياســي لليوروبــا، على الضد من تنظيم مماثل للإيغبو. وعليه فإن بيل في توافق مع الجدل البنائي حول الخاصية الحديثة للعرقية من خلال قبول أن الوحدات الإدارية (أقاليم ودول) أسهمت بطرق مهمة في صياغة التنظيم العرقي..مع ذلك، فهو يشدد كذلك على أن هذه كانت ولاتزال عملية ذات طريقين، وقد

تم توسـيطها بالسياسـة، حيث أدت الجماعات العرقية نفسها كذلك دورا مهما. ليست مصادفة بالتأكيد أن الأقسام الرئيسة في السياسة النيجيرية تتبع حدودا عرقية، ويصل بيل هذا بالاختلافات الثقافية وصيرورات الهوية التـي كانـت ذات صلة بالتجارب ما قبل الاسـتعمارية. من أجل توثيق هذه الصلة مع الماضي، فإنه يبني بكثافة على روايات تاريخية.

الناس الذين سيعرفون كيوروبا فيما بعد يمكن في أزمان ما قبل استعمارية أن يتعرفوا على صلتهم مع الآخرين من خلال اللغة المشـتركة و/ أو العادات المشتركة. بما أن العادات كانت إلى درجة كبيرة مشتركة مع أعضاء لجماعات أخـرى، أصبحـت اللغة في النهايـة الوعاء الأكثر أهمية بالنسـبة إلى هوية اليوروبا. كانت هذه الهوية التي تقوم على اللغة قد رمزت وانتشرت بطريقتين رئيسـيتين: من خلال العبيد المحررين من اليوروبا في الشتات (وبخاصة في سـيراليون) ومن خلال عمل البعثات التبشـيرية، التي مارست دورا محوريا فـي خلق اللغـة اليوروبية المكتوبة. كانت البعثات التبشـيرية ناجحة في هذا الجزء من نيجيريا، وخلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، جاءت هوية اليوروبا لتقترن بالمسـيحية. حتى أن باحثا محليا باسـم صاموئيل جونسون صاغ نسـخة لتاريخ اليوروبا، أتمها في العام 1899 ولكنها نشـرت في العام 1921، ادعى فيها أن اليوروبا سـليلو المسيحيين القبطيين من صعيد مصر. بهذه الطريقة، صورت الوثنية التي أخذت مكانها أخيرا كفترة فاصلة مؤسفة. بالإضافة إلى ذلك، قوت الحروب مع جماعات أخرى، لاسـيما مع الفيولاني، المشاعر بالهوية المشتركة وجعلت الحدود أكثر حدية.

المفارقة، أن إيبادان، المدينة الرئيسية لليوروبا، كانت لتصبح مدينة مسلمة بأكثرية ساحقة. على الرغم من أن التاريخ الثقافي لليوروبا كان مقترنا بقوة بالتحول المبكر إلى المسيحية، فإن الجماعة العرقية الحديثة لليوروبا منقسمة بين المسـيحية والإسـلام. زد على ذلك، يعرف اليوروبا المسلمون كـ «يوروبا حقيقيين» (الأويو)، بينما يعتبر المسيحيون كأنهم «يوروبا متبنون». بسبب هذا «الصدع» الذي يقسـم المجتمع المحلي (وبضـع فئات عرقية نيجيرية أخرى) على امتـداد خطوط دينية، فإن الدين لا يمكن أن يسـتخدم كعلامة للهوية العرقية. فيما عدا ذلك فإن هوية «قومية اليوروبا» العرقية تلك مبرهن عليها

فـــي كلتا الجماعتين، على الرغم من أن الجماعتين لا تعملان دائما كشـــركة سياســـية. شرائح اليوروبا، ما إذا كانوا مسيحيين أو مسلمين، أو في تحالف مع الإيغبو أو الهادسا، تبقى يوروبا بفضيلة هويتها الثقافية.

المادة التـــي قدمت من قبل بيل هي من بقايـــا روايات فاردون وأردنير للأصـــول العرقية فـــي مناطق مجاورة، حيث يربط تطـــور الهوية العرقية المعاصـــر والتنظيم بنفس نـــوع صيرورات الحداثة التي يقتبســـها الكتاب الآخرون. مع ذلك، يختلف اســـتنتاج بيل، من حيث إنه لا يؤكد الطرق التي يقوم فيها الحاضر بتشكيل الماضي، بل على الطرق التي شكل بها الماضي الحاضر. مجـــادلا بقوة ضد «الحاضراتية» المهيمنـــة على الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يســـتهدف على وجه التعيـــين زعم أبنر كوهين من أن العرقية لا تتطلب تفســـيرا ثقافيا ولا تفســـيرا تاريخيا، لكن يمكن أن تخفض إلى سياســـة و«ظروف بنائية» معاصرة. على الضد من كوهين، يجادل بيل بأن هنـــاك حاجة إلى أخذ الروايات التاريخية بصورة جدية – كمصادر لتوثيق أحداث واقعية إلى حد ما، وكمحاولات جدية من قبل «الســـكان الأصليين» ليتوافقـــوا مع ماضيهم. ينبغي على التاريخ العرقي، من وجهة النظر هذه، ببســـاطة أن يعتبر كتقنية لتوليد حاضـــر معين، لكن يمكن أن يؤخذ كذلك بجدية على ما هو عليه كتعبير عن الاهتمام بالماضي.

هذه النقطة مهمة. سوية مع نوع التاريخ الذي يوصي به وولف، وورسلي وأوبرايـــن للتدقيـــق – تاريخ اقتصادي وسياســـي – قد تســـلط التواريخ الثقافية للشـــعوب بالتأكيد الضوء على أصـــول العرقية المعاصرة، وينبغي ألا ترى كمجرد جوانب للحاضر. هناك موضوعان رئيســـيان في الدراسة الأنثروبولوجيـــة للهويـــة والتنظيم العرقي بشـــأن كشـــف التاريخ العرقي كأيديولوجيا مصممة لإشباع الحاجات المعاصرة (التي نوقشت في الفصل الرابع)، والإشارة إلى أنه لا انسجام ضروريا بين اللااستمراريات العرقية واللااســـتمراريات لـ «الثقافة الموضوعية»، على التعاقب. يترك هذا النوع من الجدل أسئلة مهمة بلا إجابة. قد نسأل برغم ذلك، مع بيل، ما إذا كان الأنثروبولوجيون مدربين حقيقة ليســـألوا أســـئلة ذات صلة بالتاريخ الذي ينظر اليه كماض وليس كمجرد تبريرات لهموم الزمن الحاضر. يكتب بيل:

> غالبا ما عومـــل الحاضر من قبل الأنثروبولوجيين كنوع من الهضبة المؤقتة، تتزامن مع فترة عملهم الحقلي، مسكونة ببنى وفئات، لكنه أســـرع زوالا مـــن ذلك، لا يأتي أبكر مما يذهب، حقيقة ليس أكثـــر من النقطة الفاصلة بين الماضي والحاضر (1989: 213).

القضية التي يتناولها أكبر مما يمكننا الخوض فيه هنا. يميل العديد من الأنثروبولوجيين إلى الجدل ضد مزاعم في أن الهويات لديها اســـتمرارية عبر الزمن. ربما يبدو فقط أن لديها اســـتمرارية وتتألف مهمتنا التحليلية من إظهار أنها ليســـت كذلك، وأن فكـــرة أن على الناس أن يكونوا مهتمين بالماضـــي هي طفل أيديولوجي لعصـــر القومية. من وجهة النظر هذه، قد يجادل المرء أنه بينما للأشجار جذور، البشر لا يملكون ذلك، وأن أي ادعاء بأن البشر يحتاجون إلى جذور هو أيديولوجي. من الناحية الثانية، لا شك بأن الماضي يشـــكل الحاضر بطرق موضوعية وليس فقط من خلال إعادة بنـــاء الحاضر، ومنذ كتب بيل مقالته أواخـــر الثمانينيات، أخذ العديد من الأنثروبولوجيين دراســـة التاريخ بجدية أكثر مما كان شائعا في أي وقت. كطريقة لفحص هذا والأســـئلة ذات الصلة بتفاصيل أكبر، ســـنتحول إلى تحقيق أكثر قربا للقومية، وبالتالي نجلب الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية على مقربة أكثر مما فعلناه حتى الآن.



6

القومية

القومية ليست صحوة الأمم إلى الوعي الذاتي: هي اختراع الأمم حيث لم تكن موجودة.
إيرنست غيلنر(1964، 169)

«في مجتمعات حيث تكون القومية مقدمة فوق كل شيء باعتبارها أيديولوجيا غير متحيزة جامعة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة، قد تظهر العرقية والتنظيم العرقي كتهديد ضد التماسك القومي، والعدالة، والدولة»

المؤلف

ولكن هل تعرف ماذا تعني الأمة؟ يقول جون ويس.

نعم، يقول بلوم.

ما هي؟ يقول جون ويس.

الأمة؟ يقول بلوم. الأمة هي نفس الناس الذين يعيشون في المكان ذاته.

بالله عليك، إذن، يقول نيد ضاحكا، إذا كان ذلك هو الأمة فأنا أمة لأنني أعيش في المكان نفسه في السنوات الخمس الماضية.

لذلك بالطبع ضحك الجميع على بلوم، ليقول محاولا إخراج نفسه من المأزق.

أو كذلك الذين يعيشون في أماكن مختلفة.
تلك هي قضيتي، يقول جو.

جيمس جويس (1984، 329-30)

السباق إلى أمة(1)

لسنوات، ركزت الدراســات الأنثروبولوجية للعرقية على العلاقات بين الجماعات والتي كانت بحجم يسمح بدراستها بالطرق الحقلية التقليدية: ملاحظة المشــارك، المقابلات الشــخصية، والمســوح. خطأ، كان التركيز الميداني للدراسات الأنثروبولوجية في معظمه على المجتمع المحلي. إذا ما أعطيت الدولة اعتبارا، فإنها تكون عادة جزءا من نسيج أوسع، على سبيل المثــال كوكالة خارجيــة تؤثر في الظروف المحلية. إلــى جانب ذلك، كانت الأنثروبولوجيا تقليديا متحيزة نحو دراسة «الآخرين البعيدين». كما جادلنا من قبل، فإن التحول العام في المصطلحات من «قبيلة» إلى «جماعة عرقية» تجعــل ثنائية مثل الـ نحن/هم ذات علاقة نســبية، حيــث إن الجماعات العرقية، علــى الضد من «القبائل»، توجد بجلاء فيما بين «أنفســنا» كما توجد بين «الآخرين». لآليات الحدود التي تجعل الجماعات العرقية بدرجة أو بأخرى نفس الخواص الرســمية في ضواحي لنــدن كما في مرتفعات غينيــا الجديدة، ويمكن لتطور الهوية العرقيــة أن يدرس إلى درجة كبيرة بالأدوات المفاهيمية نفســها في نيوزيلندا كما في أوروبا الوسطى - على الرغم من أن السياقات الميدانية مميزة وفريدة جوهريا. اعترف بهذا اليوم فــي مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيــث تدرس أكثرية الباحثين الآن أنساقا معقدة «غير مقيدة» بدلا من مجتمعات معزولة على نحو افتراضي.

القومية موضوع حديث نسبيا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا. تركت دراسة القومية - أيديولوجيا الدولة القومية الحديثة - لعدد من الســنين لعلماء العلوم السياســية، علماء علم الاجتماع والمؤرخين. الأمم والأيديولوجيات القومية هي ظواهر حديثة واســعة المدى بامتياز. مع ذلك، على الرغم من أن دراســة القومية تظهر مشاكل منهجية ذات صلة بالمدى واستحالة عزل

وحدة الدراســـة، فإن هذه المشاكل تظهر حتما في العلاقة مع بؤر ميدانية كذلك. منـــذ بداية العمل الحقلي الحديث، أخـــذت التغيرات الاجتماعية مكانهـــا في قلب البحث الأنثروبولوجي، موحدة ملايين الناس في أســـواق ودول. مثلنا، فإن مخبرينا مواطنون (بينما في الماضي قد يكونون خاضعين استعماريا). زد على ذلك، من المحتمل أن «المجتمعات البدائية» لم تكن على الإطلاق معزولة كما اعتقد في الســـابق، وأنهم كانوا ليســـوا أقل «عراقة» و«أصالة» من مجتمعاتنا نحن (وولف، 1982). في الحقيقة، كما أظهر آدم كويـــر (2005)، كانت فكرة المجتمع البدائي اختراعا أوروبيا ظهر في ظل ظروف تاريخية معينة.

كان بحـــث لويد فولرز (1974) الذي أجري في أوغندا وتركيا مغامرة مبكرة، وإن كانت مهملة بدرجة كبيرة، في الدراســـة الأنثروبولوجية للدولة القومية، حيث حاول بصورة جلية أن يربط بيانات من كلا المستويين الصغير والكبيـــر في تحليلاتـــه (كذلك انظر غلكمـــان، 1961، غرونهوغ، 1974، ولعمـــل مؤثر لاحق، انظر ســـكوت، 1998). ومع ذلك، أصبحت دراســـة القومية موضوعا حقيقيا ضمن الأنثروبولوجيا فقط خلال الثمانينيات.

فـــي علم الاصطـــلاح الكلاســـيكي للأنثروبولوجيـــا الاجتماعية، كان مصطلح «أمة» قد اســـتخدم بصورة غير دقيقـــة ليوصف فئات كبيرة من النـــاس أو المجتمعات بثقافة موحدة بدرجـــة أو بأخرى. في كتابه المنهجي التمهيدي، يقـــول آي. أم. لويس (1985 : 287): «نفهم مصطلح أمة، تبعا لأفضل ســـلطة أنثروبولوجية باعتبارها، بالطبع، وحدة ثقافية». فيما بعد، يوضح لويس أنه لا يرى سببا للتمييز بين «القبائل»، و«الجماعات العرقية» و«الأمم»، مـــن حيث إن الاختـــلاف يبدو أنه اختلاف فـــي الحجم، وليس اختلافا فـــي التكوين البنائي أو الأداء الوظيفي. بمقارنة جماعات لبضعة ملايين مع شـــرائح أصغر، يتســـاءل: «هل تختلف الشرائح الأصغر بشكل ملحوظ؟ جوابي أنها لا تختلف: فهي ببســـاطة ليست سوى وحدات أصغر من النوع نفسه...» (لويس، 1985 : 358).

فـــي هذا الفصل، ســـأجادل أنه قد يســـتحق الجهـــد حقيقة أن نميز الأمم عن الفئات العرقية، بدرجة كبيرة بســـبب علاقتها بالدولة الحديثة.

سـيظهر كذلك أن وجهة النظر الأنثروبولوجية جوهرية من أجل فهم كامل للقومية. يمكن للتركيز التحليلي والميداني على القومية أن يكون منورا في البحث عن التحديث والتغير الاجتماعي، كما سيكون ذا صلة بدرجة عالية بالنسـبة إلى الحقول الأوسـع للأنثروبولوجيا السياسية ودراسة صيرورة الهوية الاجتماعية.

ما هي القومية؟

يبدأ إيرنسـت غيلنر كتابه المؤثر بدرجة عالية حول القومية من خلال تعريف المفهوم بهذه الطريقة:

> القومية أساسـا مبدأ سياسـي، والذي يقـول إن على الوحدتين السياسية والقومية أن تتواءمان.
>
> القوميـة كعاطفة، أو كحركة، يمكن أن تعرف بأحسـن الأحـوال في سـياق هذا المبـدأ. العاطفة القومية شـعور بالغضـب يثار من خلال انتهاك المبدأ، أو شـعور بالقناعة يثار من خلال تحقيقـه. الحركة القومية تصبح واقعية من خلال عاطفة من هذا النوع (غيلنر، 1983: 1، انظر كذلك غيلنر، 1978: 134).

فيما يبدو هذا التعريف من الوهلة الأولى واضحا ومباشرا، فإنه يصبح فـي النهاية دائريا. فما هي «الوحـدة القومية»؟ يمضي غيلنر ليوضح أنه يراهـا كرديف للجماعة القوميـة – أو في الأقل جماعة عرقية مما يزعم القوميون وجودها: «بإيجاز، القومية نظرية للشـرعنة السياسـية، والتي تتطلب ألا تتقاطع الحدود العرقية عبر الحدود السياسية» (غيلنر، 1983: 1، انظـر كذلك غيلنر، 1997). بكلمات أخـرى، القومية، بالطريقة التي اسـتخدم فيها غيلنر المصطلح وعلماء اجتماعيون آخرون، تشير صراحة أو ضمنـا إلى الصلة الفريدة بين العرقيـة والدولة. القومية، وفقا لوجهة النظـر هذه، هـي الأيديولوجيات العرقية التي تقـول إن جماعتهم ينبغي أن تهيمـن على الدولـة. الدولة القومية إذن، دولـة مهيمن عليها من قبل جماعة عرقية، ممن تتجسـد معالم الهويـة فيها (مثل اللغة أو الدين) في

الأغلب برموزها وتشـريعاتها الرسمية. هناك نزعة نحو توحيد واستيعاب المواطنين، على الرغم من أن غيلنر يسلم بأن الأمم قد تضم أناسا «غير منصهرين»، ممن يسميهم «جماعات مقاومة للاندماج». المزيد عن هؤلاء فيما بعد.

في دراسة نظرية مهمة أخرى للقومية، يقترح منظر الآسيوية (*) الجنوب شرقية والسياسي بيندكت أندرسون التعريف التالي للأمة: «هي مجتمع محلي سياسي متصور - متصور كما لو أنه محدود فطريا وذو سيادة» (1991 [1983]: 6). ولا يعني بـ «المتصور» أنه «خيالي»، وإنما بأن الناس الذين يعرفون أنفسهم كأعضاء لأمة «سوف لن يعرفوا على الإطلاق رفاقهم من الأعضاء، يقابلونهم، أو حتى يستمعوا لهم، مع ذلك يعيش في عقول كل منهم صورة لشراكتهم» (1991 [1983]: 6). على الضد من غيلنر وآخرين كثر، ممن يركزون على الجوانب السياسية للقومية، اهتم أندرسون بفهم القوة والمثابرة لصيرورة الهوية القومية ومشاعرها. حقيقة أن الناس مستعدون لأن يموتوا من أجل قوميتهم، يلاحظ، تشير إلى قوتها فوق الاعتيادية.

على الرغم من هذه الاختلافات في التشديد، فإن وجهة نظر أندرسون منسجمة مع وجهة نظر غيلنر بدرجة كبيرة. كلاهما يشدد على أن الأمم بناءات أيديولوجية ترمي إلى أن تلحم صلة بين الجماعة الثقافية (المحددة ذاتيا) والدولة، وأنها تبتكر مجتمعات محلية مجردة من نظام مختلف عن تلك التي للدول ذات السلالة الحاكمة أو المجتمعات المحلية التي تقوم على القرابة التي سبقتها في التاريخ.

المهمة الرئيسية التي يكلف أندرسون نفسه بها هي تزويدنا بشرح لما يسميه «شذوذ القومية». طبقا لكل من الماركسية والليبرالية والاشتراكية للتحديث، ينبغي على القومية ألا تكون قابلة للتطبيق وقابلة للحياة في العالم الفردي لما بعد عصر التنوير، مشيرة كما تفعل إلى «الولاءات البدائية» والتضامن الذي يقوم على الأصول والثقافة المشتركة (انظر نيمني، 1991). على وجه التحديد، يلاحظ أندرسون بدرجة معينة من

(*) الآسيوية Asionism هي حركة أو أيديولوجيا ترى توحد الأمم الآسيوية لمواجهة هيمنة الدول الغربية [المحررة].

الحيرة أن الدول الاشتراكية تميل إلى أن تكون قومية في طبيعتها. «الواقع بسيط تماما»، يكتب أندرسون، فـ «نهاية عصر القومية»، كما تم التنبؤ به منذ زمن بعيد، هو ليس منظورا حتى على المدى البعيد. في الحقيقة، القومية هي أكثر القيم مشروعية على نطاق الكون في الحياة السياسية لزماننا» (1991 [1983]: 3).

قد يساعد البحث الأنثروبولوجي عن الحدود العرقية وصيرورة الهوية على توضيح إشكالية أندرسون. أندرسون نفسه لا يناقش العرقية، وبعض من أمثلته الرئيسية - الفلبين وإندونيسيا - هي في الحقيقة دول ثنائية مشحونة بالتوترات الداخلية والحركات الانفصالية التي تقوم على الهوية العرقية والدين. يشير البحث عن تشكيل الهوية العرقية والمحافظة على الحدود إلى أن الهويات العرقية تميل إلى أن تحقق أهميتها العظمى في ظروف المنافسة المتواصلة والمتغيرة الموارد والتهديدات ضد الحدود. ليس مما يدعو إلى العجب إذن أن الحركات السياسية التي تقوم على الهوية الثقافية هي قوية في مجتمعات تمر بالتحديث، على الرغم من هذا لا يفسر تحول هذه الحركات إلى حركات قومية.

يبدو التطابق الملحوظ بين النظريات القومية والنظريات الأنثروبولوجية للعرقية غير معروف (أو على الأقل غير معترف به) من قبل غيلنر وأندرسون. بما أن الجسمين الاثنين للنظرية تطورا إلى درجة كبيرة بصورة مستقلة بعضهما عن بعض، سأشير إلى التطابقات الرئيسية.

تشدد كل الدراسات للعرقية على مستوى المجتمع المحلي والدراسات للقومية على مستوى الدولة، على أن الهويات العرقية أو القومية بناءات، إنها ليست «طبيعية». زد على ذلك، أن الصلة بين هوية معينة والـ «ثقافة» التي ترمي إلى أن تجسدها ليست علاقة مباشرة. الافتراضات واسعة الانتشار بين العرقية و«الثقافة الموضوعية» تظهر في الحالتين لتصبح بناءات ثقافية في حد ذاتها. يمكن التمييز هنا بين الحديث عن الثقافة، وبين الثقافة تقريبا بالطريقة نفسها التي نميز بها بين قائمة المأكولات والمأكولات. إنها حقائق اجتماعية ذات أنظمة مختلفة، ولكن الأولى ليست أقل حقيقية من اللاحقة.

عندمــا ننظر إلى القومية، تصبح الصلة بــين التنظيم العرقي والهوية العرقيــة التــي نوقشــت من قبــل واضحة وضــوح البلور. طبقــا لمعظم الأيديولوجيات القومية، ينبغي على التنظيم السياســي أن يكون عرقيا في طبيعتــه ممثلا لمصالح جماعــة عرقية معينة. على العكــس، تبني الدولة القومية جانبا مهما من شــرعيتها السياســية من خــلال إقناع الجماهير الشعبية بأنها تمثلهم حقيقة كوحدة ثقافية.

التشــديد على ثنائية المعنى والسياسة، الشــائع في دراسات العرقية وكذلك فــي البحث عن القومية، يمكن أن يكــون ذا صلة كذلك بالنظرية الأنثروبولوجية عن الرموز الطقوسية. في عمله عن النديمبو، أظهر فكتور تيرنر (1967، 1969) أن هذه الرموز متعددة المعاني وأن لها قاعدة ذرائعية وحســية (ذات معنى). بطريقة موازية على نحو رائع، يجادل أندرسون بأن القومية تســتمد قوتها من خليط من الشرعنة السياسية والقوة العاطفية. ويجادل أبنــر كوهين (1974ب) على امتداد خطــوط مماثلة عندما ثبت أن السياســة لا يمكن أن تكون ذرائعية، ولكن يجب أن تضم دائما الرموز التي لديها القوة لخلق الولاء والشــعور بالانتماء. أخيرا، تظهر الدراسات عن الأعلام القومية (إريكســن وجينكنــز، 2007) أن هذه الرموز للقومية يمكن أن تقسم السكان (إذا ما شعر عدد مهم منهم بعدم الولاء نحو الدولة ونظروا إلى العلم كرمز للاضطهاد) وأن توحدهم، تحديدا من خلال كونها متعددة المعاني وقابلة لتفســيرات مختلفة، مما يعطــي الناس الذين يرى بعضهم بعضا فيما عدا ذلك كمختلفين معنى للوحدة.

الأنثروبولوجيــون الذيــن كتبوا حول القومية رأوهــا على وجه العموم كأنها تنوع للعرقية. أنا أيضا ســأقوم بذلك فــي البداية، ولكن فيما بعد، سأطرح السؤال ما إذا كانت القوميات غير العرقية قابلة للتصور.

الأمة بوصفها مجتمعا محليا ثقافيا

يشــدد كل من غيلنر وأندرسون على أنه على الرغم من أن الأمم تميل إلى تصور نفســها كأنها كانت قديمة، فإنها حديثة. تطورت الأيديولوجيا القومية أولا في أوروبا وفي الشتات الأوروبي (وبخاصة في العالم الجديد،

انظر أندرسون، 1991 [1983]، هاندلر وسيغال، 1992) في الفترة نحو الثورة الفرنسية. هنا يجب علينا أن نميز بين التقليد والتقليدية. القومية، والتــي هي في الأغلب أيديولوجيا تقليديــة، قد تمجد وتعيد ترميز تقليد قديم على نحو مزعوم يشــترك فيه أســلاف أعضاء الأمة، ولكنه لا يعيد ابتكار ذلك التقليد. إنه يجســده بالطريقة نفســها التي جسد فيها هنود الهورون تقليدهم المفترض (انظر الفصل الرابع).

بما أن القومية ظاهرة حديثة كشــف عنهــا بفضل التاريخ المكتوب، تمنح «الأصول العرقية» للقوميات نفسها بسهولة أكبر إلى التحقيق وليس إلى تاريخ الشعوب غير الحديثة. لذلك، أخذ خلق الهوية القومية النرويجية مكانه خلال القرن التاســع عشــر، والتي كانت فترة تحديث وتحضر. انتقل البلد بصورة سلمية إلى الاستقلال التام، تاركا الاتحاد مع السويد، العام 1905.

بصــورة رئيســية، اســتمدت القوميــة النرويجية المبكــرة دعمها من الطبقات الحضرية الوسطى. ارتحل أعضاء بورجوازية المدينة إلى الوديان البعيــدة بحثا عن «الثقافة النرويجية الأصيلــة»، جلبوا عناصر منها عند العــودة إلى المدينة وعرضوها كتعبير أصيل للنرويجية. الأزياء الشــعبية، رســومات الأزهار الملونــة (أكاليل الجبل)، الموســيقى التقليدية، والطعام الريفــي، أصبحت رموزا قومية حتى بالنســبة إلى الذين لم يترعرعوا مع عــادات كهذه. في الواقع، كان ســكان المدن، وليس الفلاحين، هم من قرر أن تمثل الجوانب المجسدة للثقافة الفلاحية «الثقافة القومية». تم تأسيس تاريــخ قومي بطولي. ابتكار «الفنون القومية»، والتي كانت علامات للتفرد والتطور، كانت كذلك جزءا مهما من المشــروع القومي في النرويج كما في أي مكان آخر. كان المؤلف الموسيقي إدفارد غريغ أحد التمثلات النموذجية للمشــروع، الذي أدمج الألحان الشعبية في موسيقاه الرومانسية، والكاتب بيورنســتيرن بيورنســون (حصل على جائزة نوبل، علــى الضد من هنرك إيبسن)، الذي قرئت حكاياته عن الفلاحين على نطاق واسع.

إذن أعيد تفســير جوانــب معينة لثقافة الفلاحين ووضعت في ســياق حضــري سياســي كدليل علــى أن الثقافــة النرويجية كانت مميــزة، وأن النرويجيين كانوا أناسا يقفون على حد سواء مع الشعوب الأوروبية الأخرى،

لذلك يستوجب أن تكون لهم دولتهم الخاصة بهم. هذه الرمزية القومية كانت فعالة لإقامة حدود عرقية بينهم وبين من يشبههم ثقافيا كالسويديين والدنماركيين، وشددت في الوقت نفسه على أن النرويجيين الحضريين والريفيين يعودون إلى الثقافة نفسها ويشتركون في مصالح سياسية. فكرة التضامن الحضري الريفي هذه، المميزة للقومية، كانت، كما أشار غيلنر، ابتكارا سياسيا. قبل عصر القومية، كانت الطبقات الحاكمة عادة عالمية في طبيعتها. يكتب أندرسون بدرجة بينة من المرح (1991 [1983]: 83) أنه حتى الحرب العالمية الأولى لم تحكم سلالة «إنجليزية» إنجلترا منذ منتصف القرن الحادي عشر. زد على ذلك، أن فكرة انتماء الأرستقراطية إلى الثقافة نفسها التي ينتمي إليها الفلاحون كانت لتبدو بغيضة بالنسبة إلى الطرف الأول وغير قابلة للاستيعاب بالنسبة إلى الطرف الثاني قبل القومية.

تشدد القومية على التضامن بين الفقراء والأغنياء، بين عديمي الملكية والرأسماليين. وفقا للأيديولوجيا القومية، فإن المبدأ الوحيد للإقصاء والإدماج السياسي يتبع حدود الأمة - تلك الفئة من الناس المعروفين بوصفهم أعضاء في الثقافة نفسها.

العمليات كبيرة المدى كالتصنيع، التنوير وردود الفعل الرومانسية المقابلة، الأنظمة التعليمية الموحدة وتنامي ثقافة النخبة البورجوازية، يشار إليها في الأغلب بالعلاقة مع تطور القومية. قد يكون ذا صلة إذن أن يشار إلى أن الأمة لم يعد إنتاجها من خلال الهندسة الاجتماعية للدولة والهيجانات الرئيسية مثل الحرب، ولكن كذلك من خلال الممارسات اليومية. أحد الأمثلة، أن للرياضة حضورا منتشرا في معظم المجتمعات المعاصرة، وغالبا ما يكون لها بؤرة اهتمام قومية. أضف إلى ذلك، كما أظهر ميشال بيليغ (1995) «كلمات صغيرة، بدلا من عبارات عظيمة تبقى في الذاكرة»، هي التي تكون مادة الانتماء القومي بالنسبة إلى عدد عظيم من الناس: العملة، الطوابع، مردود العبارات، الأعلام غير المرفرفة، نشرات الأحوال الجوية المتلفزة، بإيجاز، توافه القومية هي التي تقوي على نحو مستمر وتعيد إنتاج فهم الناس للانتماء القومي.

الاستخدام السياسي للرموز الثقافية

يقتـــرح المثل على القومية النرويجية فكرة «اختراع» الأمة. حتى أواخر القرن التاسع عشر، كانت اللغة النرويجية الرئيسية المكتوبة هي الدنماركية. كانت قد اســـتبدلت جزئيـــا بلغة أدب جديدة، النينورســـك أو «النرويجية الجديدة»، التي تقوم على اللهجات الشعبية النرويجية. العامية جانب مهم للعديد من الحركات القومية، فبإمكان اللغة المشـــتركة أن تكون رمزا قويا للوحـــدة الثقافية وأداة تقليدية مألوفـــة في إدارة الدولة القومية. بقدر ما يتعلـــق الأمر بالثقافة، يمكن أن يجـــادل في أن النرويجيين الحضريين في كريستينيا (أوسلو اليوم)، بيرغن لديهم الكثير من المشتركات مع السويديين والدنماركيين الحضريين مما لديهم مع النرويجيين الريفيين. في الحقيقة، فـــإن لغة التخاطب فـــي هذه المدن لاتـــزال، في التســـعينيات، أقرب إلى الدنماركية مما هي إلى بعـــض اللهجات الريفية. زد على ذلك، أن اختيار الرموز التي ســـوف تســـتخدم في تمثيل الأمة لنفســـها جاء من منطلقات سياســـية بدرجة عالية. في العديد من الحالات، فإن ما يســـمى نموذجيا بالعادات النرويجية القديمة، الحكايات الشـــعبية، الصناعات اليدوية وما إلى ذلك لم تكن قديمة، ولا نموذجية ولا نرويجية. رسومات الأزهار الملونة تصور عناقيد العنب من منطقة البحر الأبيض المتوســـط. موســـيقى كمان الهاردنفر ومعظم الحكايات الشـــعبية تجد جذورها في أوروبا الوســـطى، والعديـــد من «الأزياء الشـــعبية النموذجية» والتي ترتـــدى في الاحتفالات العامة مثل يوم الدســـتور كانت قد صممت من قبل القوميين مطلع القرن العشـــرين (وبالمصادفة، زادت شعبيتها على نحو هائل خلال حقبة العولمة، انظر إريكســـن، 2004أ). معظم الأزياء المرســـومة جاءت من وديان جبال معينة في جنوب النرويج.

عندما تجسد هذه الممارسات كرموز وتنقل إلى الخطاب القومي تتغير معانيها. يقصد باســـتخدام الرموز العرقية النموذجية على نحو افتراضي تحفيز التأمل بالتمايز الثقافي وبالتالي ابتكار الشـــعور بالقومية. تجســـد القوميـــة الثقافية بمعنى أنها تمكن النـــاس من الحديث حول ثقافتهم كما لـــو كانت دائمة وثابتة. بعبارة ريتشـــارد هاندلـــز الدقيقة، فإن الخطابات

القومية هي «محــاولات لبناء موضوعات ثقافيــة ملزمة» (1988 : 27). آليات الحدود العرقية التي نوقشــت قبــل قليل مبرهن عليها هنا، وكذلك حال الاســتخدامات المخترعة للتاريخ والتي تخلق انطباعا بالاستمرارية. عندما أصبحت النرويج مســتقلة، كان ملكها الأول الأمير كارل من العائلة الملكية الدنماركية. ومع ذلك أعيد تعميده باســم هاكون الســابع كطريقة لخلق معنى بالاستمرارية مع سلالة الملوك الذين حكموا النرويج قبل انهيار الدولة النرويجية في القرون الوسطى نحو 1350.

التعارض بــين الأيديولوجيا القومية (المؤلفة من الرموز، القوالب وما إليها) والممارســات الاجتماعية ليس أقل ظهورا في حالة الأمم مما هي عليه فيما يتعلق بالجماعات العرقية الأخرى. ولكن، كما يعلق أندرســون بدبلوماســية، كل مجتمع محلــي يقوم على صلات أوســع من الاتصال المباشــر هــو مجتمع متصور، والأمم ليســت أكثر أو أقــل «تحايلا» من المجتمعــات المحلية الأخرى. رأينا قبل قليــل صيرورات هوية مماثلة في المناقشــات لجماعات عرقية أخرى، ما هو فريد بالنسبة إلى القومية هو علاقتها بالدولة. بمســاعدة قوى الدولة القومية، يمكن للأمم أن تخترع عندما لا تكــون موجودة، لإعادة صياغة عبــارة غيلنر (1964). توحيد اللغة، خلق أســواق العمل القومية التي تقــوم على عقود العمل الفردية، والتعليم الإلزامي، التي تفترض مسبقا الوجود السابق لدولة قومية، يلحم تدريجيا الأمم من مواد إنســانية متنوعة. وعليه، بينما كان من المستحيل قبل 150 ســنة ماضية تحديد موقع اندماج اللهجات الشعبية النرويجية باللهجات الشــعبية الســويدية، فإن هذه الحدود اللغوية هــي اليوم أكثر وضوحــا وتتبع الحدود السياســية. وكما يقال أحيانــا: اللغة لهجة هي مدعومة من قبل جيش [2].

وضعت دول الســلالات الحاكمة المبكرة في أوروبا القليل من المطالب علــى أكثريــة المواطنين (بيــرخ، 1989)، ولم تطلب التوحــد الثقافي في المجتمع. لم تكن قضية أن يتكلم العبيد بلغة مختلفة عن لغة الحكام، أو أن العبيد في منطقة ما يتكلمون بلغة مختلفة عن أولئك الذين هم من منطقة أخرى. لماذا توحيد الثقافة مهم إلى هذا الحد في الدولة القومية؟

القومية والمجتمع الصناعي

جادل غيلنر، كريللو (1980) وآخرون، بأن الأيديولوجيا القومية ظهرت كرد فعل للتصنيع واجتثاث الناس من مجتمعاتهم المحلية. استتبع التصنيع حراكا جغرافيا عظيما، وأصبحت أعداد كبيرة من الناس مشاركين في النسق الاقتصادي نفسه (وفيما بعد السياسي). لم تعد أيديولوجية القرابة، والإقطاع، والدين قادرة على تنظيم الناس بكفاءة.

بالإضافة إلى ذلك، تطلب النظام الصناعي الجديد للإنتاج المرافق لتحل محل العمال على نطاق واسع. وعليه كان على العمال تملك العديد من المهارات والقدرات نفسها. انطوى التصنيع على الحاجة إلى توحيد المهارات، نوع من العمليات التي يمكن أن توصف بـ «التجانسية الثقافية». التعليم الجماهيري ذرائعي في العملية التجانسية هذه. من خلال تقديم الوعي القومي في كل صغيرة وكبيرة في البلاد، يتحول «الفلاحون إلى فرنسيين» (فيبر، 1976).

في هذا السياق التاريخي، تبرز الحاجة إلى أيديولوجيا من نوع جديد قادرة على خلق التماسك والولاء فيما بين الأفراد المشاركين في الأنساق الاجتماعية على نطاق واسع. كانت القومية قادرة على تلبية هذه المستلزمات. سلمت بوجود مجتمع محلي متصور يقوم على الثقافة المشتركة ومتجسد في الدولة، حيث ينبغي لولاء وتعلق الناس أن يوجه نحو الدولة والنظام التشريعي بدلا من أن يوجه إلى أعضاء جماعتهم القرابية أو القروية. بهذه الطريقة، تكون الأيديولوجيا القومية وظيفية بالنسبة إلى الدولة. في الوقت نفسه، يجب أن نشير إلى أن النزعة نحو التجانسية تخلق كذلك آخرين موصومين، تصبح الحدود الخارجية نحو الأجانب مجمدة، وأبرزت أقليات «غير منصهرة» داخل البلاد (اليهود، الغجر - ولكن كذلك، مثلا، أهالي بريتاني، أوكسيتانيا، والمهاجرين في حالة فرنسا) من خلال «آخريتهم» تأكيدا على سلامة الأمة من خلال التضاد. في فترة مثل الحاضر، عندما تتحدى الادعاءات بالحقوق الثقافية الهيمنة، يؤدي ذلك إلى المتاعب (انظر الفصلين السابع والثامن). لا وجود للإدماج من دون الإقصاء.

الفعالية السياسية هي أحد الشروط للأيديولوجيا القومية لتكون قابلة للحياة، يجب أن تشير إلى أمة يمكن أن تجسد في دولة قومية وتحكم بشكل مؤثر. الدعم الشعبي هو شرط إضافي. إذن، ما الذي تقدمه القومية؟ كما تقترح بعض الأمثلة أدناه، تقدم القومية الأمن والاستقرار المدرك في وقت تكون فيه عوالم الحياة مشرذمة والناس مجتثين من جذورهم. إذن، الهدف المهم للأيديولوجيا القومية هو إعادة ابتكار عواطف الكلية والاستمرارية مع الماضي، أن تسمو بذلك الاغتراب أو النفي بين الفرد والمجتمع الذي جلبته الحداثة.

على مستوى صيرورة الهوية الشخصية، فإن الأممية قضية اعتقاد. الأمة، بمعنى الشعب المتصور من قبل القوميين، هي نتاج الأيديولوجيا القومية، وليس العكس. توجد الأمة من لحظة أن يقرر فيها عدد لا يزيد على أصابع اليد من الناس المؤثرين أنها ينبغي أن تكون كذلك، وتبدأ، في معظم الحالات بوصفها ظواهر نخبوية متحضرة. من أجل أن تكون أداة سياسية فعالة، يجب مع ذلك أن تحقق في النهاية القبول الجماهيري.

تكنولوجيا الاتصال والأمة

أحد الاختلافات المهمة بين الأمم والأنواع الأخرى للمجتمع المحلي، من ضمنها العديد من المجتمعات المحلية العرقية، له علاقة بالمدى. مع القليل من الاستثناءات (لاسيما الدول الصغيرة في منطقة البحر الكاريبي والمحيط الهادي)، فإن الدول القومية أنظمة اجتماعية تعمل على نطاق واسع. تستطيع المجتمعات القبلية والمجتمعات المحلية الأخرى أن تعتمد إلى حد كبير على شبكات القرابة والتفاعل وجها لوجه من أجل بقائهم كأنساق ومن أجل الولاء لأعضائها. حتى في دول السلالات الحاكمة العظيمة، كان معظم الرعية موحدين محليا، كانوا أولا وأخيرا أعضاء عوائل وقرى. تم تناول التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي بدرجة كبيرة محليا. مالت الجيوش إلى أن تكون مهنية، على الضد من المجتمعات القومية، حيث اعتبر واجبا أخلاقيا على الجميع أن يقاتلوا في سبيل بلادهم.

الأمم مجتمعـــات محلية يتوقع من المواطنين فيها أن يكونوا موحدين فيما يتعلـــق بالثقافـــة والهوية الذاتيـــة بطريقة مجردة، ومجهولـــة. إحدى الصور التوضيحية الأكثر بلاغة لأندرســـون لهذه الخاصية المجردة للمجتمع المحلي الأخلاقـــي للأمة، هي ضريح الجندي المجهول. عادة تترك هذه القبور خالية على نحو مقصود، إنها تشـــير إلى الخاصية الشـــمولية المجردة للأمة. «ومع خلو هذه الأضرحة من أي بقايا متعارف عليها أو روح خالدة، فإنها فيما عدا ذلك مشبعة بمعان قومية على نحو روحي» (أندرسون، 1991 [1983]: 9).

ما هـي الشـــروط لمثل هذه الأيديولوجيا المجـــردة؟ وصفت المتلازمات الاقتصادية والسياســـية للقومية، وهنا سأضيف اللازمة التكنولوجية لها، تحديدا تكنولوجيا الاتصالات التي تسهل جعل المعرفة أو التمثلات موحدة (انظر الفصل الخامس). يشـــدد أندرسون بقوة على الرأسمالية المطبوعة كشـــرط مهم من أجل القومية. من خلال انتشـــار الكلمة المطبوعة بنســـخ رخيصـــة، تمكنت أعداد غير محددة من الوصـــول إلى المعلومات المتعارف عليها من دون الاتصال المباشر بالمصدر.

أخيـــرا، مارســـت – ولا تزال تمارس – الصحـــف، التلفزيون والراديو دورا حاســـما لتوحيد التمثلات واللغة. تؤدي كذلك وســـائل الإعلام هذه دورا مهمـــا في توليد وتقوية العواطـــف القومية. خلال حرب الفوكلاند / المالفيناس في العام 1982، على ســـبيل المثال، صـــور الإعلام البريطاني الحرب على نحو ثابت باعتبارها «مواجهة بسيطة بين الخير والشر» (جي. تيلـــور، 1992: 30)، بينما صورها الإعـــلام الأرجنتيني بوصفها صراعا ضد الاســـتعمار (كيستور، 1992). الملاحظات اللاحقة حول دور الإعلام في حرب الخليج (والش، 1995) والحرب في أفغانســـتان (تشومســـكي، 2001) تصل إلى خلاصات مماثلة.

الدراسات حول دور الإنترنت في التأثير في الهويات، واللغة والخطاب الشـــعبي هـــي أيضا ذات صلة عاليـــة بأبحاث العرقيـــة والقومية. أصبح واضحـــا الآن، علـــى الضد من بعـــض التوقعات المبكـــرة، أن الإنترنت لم يســـاهم في التجانس الثقافي العالمي. على الرغم من أن نصف المحتويات على الشـــبكة تقريبا باللغة الإنجليزية، غيـــر أن ذلك يعني أن هناك عددا

هائلا من مواقع الشـبكة تقريبا باللغات الأخرى. تماما كما يستمر معظم النرويجيـين في مشـاهدة قنوات التلفزيـون النرويجي اليـوم، كما كانوا يفعلـون في الماضي قبل أن يحصلوا علـى الكيبل مع خيارات غير محددة تقريبا، يسـتخدم الإنترنت على الأقل بالقدر نفسه لتثبيت وتقوية هويات قائمة كما لو كان الهدف هو التسامي بها. أصبحت القوميات المتباعدة من ضمنها جماعات الشتات، الحركات الانفصالية وغيرها أكثر انتشارا على الإنترنت، لاحمة الروابط بين الناس ممن كانوا بغير ذلك معزولين بعضهم عن بعض. تكاثرت مواقع الشـبكة المكرسة للأمة الكردية، أمة التاميل وما إلى ذلك وهي مهمة على مسـتوى الهوية وبوصفها كأداة سياسية، حتى إن الحكومة التشـيلية أقامت أخيرا «الإقليم الرابع عشر» في البلاد، المسمى «إقليم لم الشـمل» (*)، المكون من التشـيليين المقيمين في الخارج. الأداة الرئيسية لخلق المجتمع المحلي المتصور لتشيليي الشتات (ممن يعيشون في 110 بلاد مختلفة) هي الإنترنت (إريكسن، 2007 أ).

قد يؤخذ كذلك في الاعتبار نوع مختلف من تكنولوجيا الاتصال، تحديدا وسـائل النقل الحديثة. في منتصف القرن التاسـع عشـر، كان يمكن لعبور ترينيداد أن يسـتغرق أسبوعا، اليوم تسـتغرق الرحلة أقل من ساعة بسيارة مسـرعة. تسـهل تكنولوجيا النقل الحديثة بدرجة عظيمة توحيد الناس في أنسـاق اجتماعية أكبر، وبذلك تزيد من تدفق الناس والسلع بلا حدود. إنها تخلق ظروفا لاندماج الناس في الدول القومية، وبهذا قد تكون لها آثار مهمة غير مباشرة على مستوى الوعي لجعل الناس يشعرون بأنهم أعضاء في الأمة.

الاستعارة المناسـبة للتطورات السياسية والثقافية المؤدية إلى القومية هي الخارطة. على الرغم من وجود الخرائط قبل القومية، يمكن للخريطة أن تكون رمزا موجزا وفعالا للأمة. خرائط البلدان، الحاضرة في الصفوف الدراسـية في كل العالم، ترسـم الأمة في الوقت نفسه كأنها شيء محدد ملحـوظ وكتجريد لشـيء له حقيقة طبيعية. تضع معظـم خرائط العالم أوروبا في مركز العالم. ليس هذا تصرفا بريئا من النواحي السياسية، كما يعي ذلك بصورة جيدة جدا الأستراليون والأرجنتينيون.

(*) el - reencuentro.

يشدد معظم طلبة القومية على جوانبها الحديثة والمجردة. وجهات النظر الأنثروبولوجيـة ثمينة هنا على وجه التعيين، من حيث إن الأنثروبولوجيين قد يسلطون الضوء على الخاصية الفريدة والمميزة للقومية والدول القومية من خلال المقارنات بالمجتمعات صغيرة المدى.

مـن وجهة النظر هذه، تظهر الأمـة والأيديولوجيا القومية على الأقل بصـورة جزئية كأدوات رمزية للطبقـات الحاكمة التي كان يمكن أن تهدد من قبل الانفصالات المحتملة. جادل بعض الكتاب بأن القومية والمجتمعات المحليـة القومية يمكن أن تكون لها جذور عميقـة في المجتمعات العرقية أو العرقيات المبكرة (آرمسـترونغ، 1982، أي. دي. سمث، 1986)، ولكن يمكـن أن يكون مضللا الادعاء بأن هناك اسـتمرارية غيـر منقطعة من المجتمعات المحلية أو الثقافات ما قبل الحديثة إلى الثقافات القومية. كما يظهر المثل النرويجي، فإن الأزياء الشـعبية والرموز القومية الأخرى تأخذ معنـى مختلفا في السـياق الحديث عن ذلك الـذي كان أصلا. أصبحت شعارات للتمايز بالعلاقة مع الأمم الأخرى.

القومية كقرابة مجازية

لا تعود القومية في حد ذاتها إلى يسار ولا إلى يمين الطيف السياسي. من خلال التشديد على المساواة بين المواطنين، قد ينظر إليها كأيديولوجيا على اليسـار. من خلال التشديد على التضامن العمودي وإقصاء الأجانب (وأحيانـا الأقليات)، قـد تنتمي إلى اليمين. يقترح أندرسـون أن القومية (وكذلـك الحـال بالأيديولوجيـات العرقيـة الأخرى) ينبغـي أن تصنف معـا مع القرابة والدين بدلا من الفاشـية والليبراليـة (1991 [1983]: 15). إنهـا الأيديولوجيـا التي تصرح بأن المجتمع المحلـي المهدد من قبل المجتمع الجماهيـري الكبير يمكن أن ينجو من خـلال الاهتمام بالجذور والاسـتمرارية الثقافية. بكلمات جوزب لوبيرا: «فـي الحداثة، العواطف القومية هي بالدرجة الأولى رد فعل ضد المطالبات العالمية لعصر التنوير» (1995: 221). يجـادل لوبيرا بقوة، في كتاب بعنوان معبر «رب الحداثة» (1995)، لمصلحة وجهة النظر القومية كنوع من الدين العلماني.

في دراسة مهمة للعنف والقومية في سريلانكا وأستراليا، يصف بروس كابفيرير (1988، 1989) القومية كأنها علم الوجود، بمعنى العقيدة حول جوهـــر الحقيقة. من خلال أمثلتـــه من مجتمعين اثنـــين مختلفين، يظهر كابفيرير كيـــف أن القومية يمكن أن تغرس العواطف الجياشـــة والعميقة في أتباعها. إنها تبنى في الأغلب على الدين والأســـطورة لرمزيتها، والتي غالبـــا ما تكون عنيفـــة بطبيعتها. (يحتاج الواحد فقـــط إلى أن يفكر في المســـيرات العسكرية، والتي هي شـــائعة في احتفالات أيام الاستقلال في العديد من البلدان). مثـــل الأيديولوجيات العرقية الأخرى، تطرح القومية الادعـــاء بالرموز ذات الأهمية العظيمة بالنســـبة إلى الناس، وتجادل بأن هـــذه الرموز تمثل الدولة القوميـــة. غالبا ما يكون الموت مهما في الرمزية القومية: يصور الأفراد الذين قضوا في الحرب كشـــهداء ماتوا دفاعا عن أمتهم. يعلـــل كابفيرير أنه إذا كانت الأمة مجتمعا محليا بحيث إن الواحد مســـتعد للموت مـــن أجلها، فيجب أن تكون قـــادرة على أن تمس عواطف قوية جدا. مثل أندرسون، يشدد كابفيرير إذن على الجانب الديني للقومية وقدرتها على تصوير الأمة بوصفها مجتمعا محليا مقدسا.

في دراســـته للقومية في كيبيك، يقترح ريتشارد هاندلر أن الكيبيكيين القوميـــين يتصورون الأمة كأنها «فرد جمعي». مقتبســـا عبارات من ثلاثة مخبرين مختلفين ممن يدعمون هذه الفرضية، يخلص إلى الآتي:

> تبعث هذه التصورات للأمة كفرد حي - شجرة، صديق، كائن ذي روح - أول ما تبعث شعورا بالكلية والإحاطة. إنها تؤســـس الطبيعة الموحدة، غير القابلـــة للاختزال للجمعية باعتبارها وحدة قائمة موجودة (هاندلر، 1988: 40).

عموما، القومية، مثل الأيديولوجيات العرقية الأخرى، تســـتمد الرموز والمعاني من السياقات الثقافية والتي هي مهمة في التجربة اليومية للناس. خلال الفترة التي أدت إلى الثورة الإسلامية في إيران العام 1979، صورت الولايات المتحدة كشيطان أكبر اغتصب وأساء معاملة إيران، والتي صورت كامرأة - كأنها الدولة الأم (ثابيس، 1978). يمكن لهذا النوع من الرمزية أن يكون مؤثرا جدا في السياسة الجماهيرية.

يؤكد هذا المثل كذلك وجهة النظر القومية (والأيديولوجيات العرقية الأخرى) كشكل للقرابة المجازية. غالبا ما تستخدم المصطلحات القرابية في الخطاب القومي (الأرض الأم، والد الأمة، الإخوة والأخوات، وما إلى ذلك)، وقد يشبه المجتمع المحلي المجرد المفترض من قبل القوميين بالجماعة القرابية. على الرغم من أن مبادئ القرابة تتباين، فإن لدى أعضاء كل مجتمع مفهوما ما للالتزامات العائلية. القرابة والتنظيم القرابي سمات أساسية للتنظيم الاجتماعي في معظم المجتمعات. ظهرت القومية، وتستمر بالظهور، في الفترات التي يتم فيها إضعاف الأهمية الاجتماعية للقرابة. قد يذهب المرء إلى حد القول إن التحضر والفردية يخلقان فراغا اجتماعيا وثقافيا في حياة الناس بقدر ما تفقد القرابة الكثير من أهميتها. تعد القومية بتلبية بعض من الحاجات نفسها التي كانت القرابة في السابق مسؤولة عنها. إنها تقدم الأمان وشعورا بالاستمرارية، كما تقدم فرصا للعمل (من خلال النظام التعليمي وسوق العمل). على سبيل الاستعارة المجازية، تثبت القومية أن أعضاء الأمة هم عائلة كبيرة: تعاقب من خلال المحاكم القومية أبناءها العصاة. إنها نسخة مجردة لشيء ما محدد والذي يحمل كل فرد عواطف قوية نحوه، وتحاول القومية أن تنقل هذه القوة العاطفية إلى مستوى الدولة. بهذه الطريقة، تظهر القومية كأيديولوجيا قرابة مجازية صممت لتنسجم مع المجتمع الحديث كبير المدى - إنها أيديولوجيا الدولة القومية. ضد هذه الخلفية، نرى أن دراسات القرابة، الطبيعة المتغيرة للقرابة في الحقبة المعاصرة (كارستن، 2004، ويد، 2007)، ذات صلة على نحو عظيم بالبحث حول الهويات عن العرقية والقومية. بما أن هذه الأيديولوجيات المجردة تستمد كثيرا من جاذبيتها الرمزية من القرابة، فإن التغير في طرق الناس في التفكير في القرابة يجب أن يؤثر حتما في الطرق التي يفكرون بها في هوياتهم القومية والعرقية. بطريقة أكثر أدبية، جادل عمانوئيل تود كذلك (1985)، على خلفية ميدانية، هناك صلة بين التنظيم العائلي والأيديولوجيا من جانب، والثقافة السياسية من الجانب الآخر، بحيث، على سبيل المثال، العوائل السلطوية الأبوية تولد أيديولوجيات قومية بخصائص مماثلة.

الدولة القومية

مثل الأيديولوجيات الأخرى، يجب على القومية أن تبرر في الوقت نفسه بناء قوة معين (حقيقي أو كامن) وتلبي الحاجات المعترف بها من جانب السكان. بالنظر إليها من وجهة النظر هذه، فإن القومية الناجحة تفترض إقامة صلة بين أيديولوجيا عرقية وجهاز دولة. هناك اختلافات مهمة بين الأداء الوظيفي لمثل هذه الدولة والنظم الاجتماعية الأخرى التي درست من قبل الأنثروبولوجيين.

الدولة القومية، على عكس العديد من النظم السياسية الأخرى، تبنى على أيديولوجيا تزعم أن على الحدود السياسية أن تتطابق مع الحدود الثقافية (ولكن أين ينبغي أن ترسم تلك الحدود الثقافية؟ فذلك سؤال مذهل سيناقش في الفصول التالية). زد على ذلك، للدولة القومية احتكار على الاستخدام الشرعي للعنف واستيفاء الضرائب. هذا الاحتكار المزدوج هو أكثر مصادر قوتها أهمية. للدولة القومية جهاز بيروقراطي وتشريع مكتوب يشمل كل المواطنين، ولديها - على الأقل على الصعيد المثالي - نظام تعليمي موحد وسوق عمل مشتركة لكل مواطنيها. للأكثرية الساحقة من الدول القومية لغة قومية تستخدم في كل الاتصالات الرسمية، ينكر البعض على الأقليات اللغوية الحق في استخدام العامية بهدف تحقيق ضبط الدولة والتماسك الاجتماعي.

قد يحتكر كذلك القادة السياسيون في أنواع أخرى للمجتمعات العنف واستيفاء الضرائب. المميز بالنسبة إلى الدولة القومية هو ما تمثله من تركيز كبير للسلطة. الاختلاف ظاهر بين الحرب الحديثة والخصومات فيما بين اليانومامو أو النوير. بنفس الطريقة التي يضم بها المجتمع المحلي المجرد للقومية عددا غير منظور من الناس (في بريطانيا أكثر من ستين مليونا) بالمقارنة بالأنظمة السياسية التي تقوم على القرابة (الحد الأعلى للمجتمع المحلي لليانومامو هو تقريبا 500 فرد)، يمكن أن يقال إن الدولة الحديثة صممت على نظم اجتماعية تقوم على القرابة.

بعد مناقشة الجوانب العامة للهوية القومية، الأيديولوجيا والتنظيم، سنأخذ في الاعتبار الآن بعض الأمثلة التي تقترح طرقا يمكن أن تدرس فيها القومية أنثروبولوجيا.

القومية ضد الدولة

يمكن أن تلهم المساواتية الثقافية التي بشر بها من قبل القومية في أكثر تجلياتها ردود أفعال مقابلة في ظروف إذ لا تعتبر شريحة من السكان نفسها جزءا من الأمة. هذا شائع جدا، من حيث إن معظم الدول القومية تحتوي على أقليات أكبر أو أصغر. في الفصلين السابع والثامن ستؤخذ في الاعتبار ظروف أقليات مختلفة، هنا سنأخذ في الاعتبار أمرا واحدا حيث يتصرف جزء من الأقلية من خلال اختراع قوميته هو.

شددت الخاصية المساواتية للقومية الفرنسية والثورة الفرنسية على أن يكون لكل مواطن حقوق متساوية، حقوق تشريعية متساوية، ومن حيث المبدأ، فرص متساوية (النساء على أي حال، كن متضمنات بصورة جزئية فقط في هذا المجتمع المحلي المتصور). في النهاية كان على كل الشعب الفرنسي أن يعرف نفسه باعتباره فرنسيا ويشعر بالولاء نحو الجمهورية الجديدة. كان ولايزال التوحيد اللغوي من خلال نشر اللغة الفرنسية الرسمية مظهرا مهما من هذا المشروع منذ القرن الثامن عشر، ولكن الأقليات اللغوية لاتزال موجودة، لاسيما في الجنوب والجنوب الشرقي وفي بريتاني، حيث تتكلم أغلبية السكان بصورة تقليدية البريتونية، وهي لغة سلتية لا صلة لها بالفرنسية.

ترتبط الهوية العرقية البريتونية بصورة حميمية باللغة، هناك القليل من العلامات الجلية المتوافرة للمحافظة على الحدود. هددت هذه الهوية لقرون من قبل اللغة الفرنسية المهيمنة. تحديدا خلال النصف الأول من القرن العشرين، انخفض عدد المتكلمين باللغة البريتونية على نحو متسارع. مع ذلك، كما أظهر ماريون مكدونالد (1989) وآخرون، هناك الكثير من العلامات على الانبعاث العرقي في سنوات لاحقة. ظهرت كثرة من التنظيمات التي تناصر القضية البريتونية منذ الحرب العالمية الثانية. يورد لويس كيوتر (1989) أن البريتونيين الشباب لديهم نظرة إيجابية لتعلم البريتونية، وربطها على نحو واضح بهويتهم العرقية. تنطق بعض البرامج الإذاعية والتلفزيونية الآن البريتونية، ويتعلم العديد البريتونية كلغة أجنبية في الصفوف المسائية ومدارس الصيف. تم لحم الصلات بالتنظيمات الممثلة للتراث الثقافي للجماعات الأخرى على «الحافة السلتية» لأوروبا، وكرست

المهرجانات السنوية للموسيقى والرقص لهذه الهوية الأكثر مشاركة. اللغة، كما العديد من جوانب العادات البريتونية المنسوبة، كان عليها أن تبعث بدرجة كبيرة، بما أن عملية «التثاقف» قد مضت بعيدا جدا.

لماذا تبدو نجاة وإنعاش اللغة البريتونية مهمة جدا بالنسبة إلى العديد من البريتونيين؟ من التبسيط القول، كتفسير، أن لغتهم تشكل جزءا مهما من هويتهم الثقافية. في النهاية، فإن التحول في اللغة كان واسع الانتشار في بريتاني (كما في أماكن أخرى) لقرون. يمكن أن ينظر إلى التشدد فيما يتعلق باللغة إذن كأنه استراتيجية سياسية معادية لفرنسا. بما أن الدولة الفرنسية اختارت اللغة الفرنسية باعتبارها الرمز الأكثر أهمية لقوميتها، فإن نوع المقاومة الأكثر فعالية والأكثر وضوحا ضد القومية قد يكون رفض تلك اللغة. لعديد من السنين كان التحدث بالبريتونية في الأماكن العامة غير قانوني. لايزال العديد من البريتونيين ثنائيي اللغة ويتحولون وفق الظروف بين اللغتين. من خلال استخدام البريتونية في الأماكن العامة، يؤشر البريتونيون إلى أنهم لا يخضعون للهيمنة الفرنسية. مفهوم الجذور الثقافية وحده لم يكن ليكفي: لم تكن الجذور كافية على الإطلاق لبعث هوية آخذة في التلاشي.

السمة الممتعة للمقاومة البريتونية ضد الهيمنة الفرنسية هي مظهر لما أسماه إيرك هوبسبوم (1977) «أثر شتلاند»(*)، حيث يتحالف محيط صغير مع مركز رئيسي ضد المهيمن المحلي. في حالة بعض القادة البريتونيين، تم التعبير عن هذا الأثر بأخذ مسار داعم للألمان خلال الحرب العالمية الثانية (مكدونالد، 1989: 123).

سكان بريتونيا منقسمون على قضايا اللغة، الهوية، والحقوق السياسية. مازالت حركة البعث إلى درجة كبيرة ظاهرة نخبوية أو ظاهرة طبقة وسطى، كما في العديد من الحركات الأخرى المماثلة، على الرغم من أن هناك مؤشرات إلى أن هذا في طريقه إلى التغير (انظر الفصل الخامس بالنسبة إلى الإندو- ترينيداديين). قد تدخل هنا حسابات التكلفة والفائدة. لو كانت بريتاني هي الجزء الأغنى لفرنسا، لطالب البريتونيون، مثل بعض الكاتلونيين في إسبانيا، بالاستقلال التام. ولكن، من الناحية

(*) جزر شتلاند (Shetland)، هي أرخبيل شبه قطبي في أسكتلندا، يقع شمال وشرق البر الرئيسي لبريطانيا العظمى. [المحررة].

الأخرى، هناك حركات عرقية سياسية قوية في أقاليم فقيرة اقتصاديا كذلك، مثل الأندلس جنوب إسبانيا.

القومية والآخر

مثل الهويات العرقية الأخرى، تتكون الهويات القومية بالعلاقة مع الآخرين، تفترض فكرة الأمة أن هناك قوميات أخرى. قد تأخذ الثنائيات القومية العديد من الأشكال، يمكن أن يجادل بأن الحالة البنائية الرئيسة بالنسبة إلى القومية الشوفينية في يومنا وعصرنا هذا هو المنافسة بين الدول القومية في السوق العالمية. على الرغم من أن هناك العديد من الحروب بين الدول القومية، فإن مثل هذه الحروب كانت نادرة نسبيا منذ العام 1945. بدلا من ذلك، قد نعتبر الرياضات الدولية باعتبارها الشكل الأكثر أهمية للحرب المجازية بين الدول القومية - محتوية، ربما على معظم السمات البانية للهوية لشؤون الحرب والقليل من سماتها العنيفة المدمرة (انظر آرتشيتي، 1999، وليانوتي وروبرتسون، 2009، ماكلانسي، 1996). مع ذلك، تأخذ المحافظة على الحدود والتضاد العرقي بالتأكيد أشكالا أكثر عنفا في العديد من مناطق العالم (انظر على سبيل المثال شمدت وشرويدر، 2001، ترونفول، 2009)، وينطبق الشيء ذاته على عدد من القوميات العرقية، مثلا في سيريلانكا.

في تحليلاته للرمزية القومية السنهالية، يربط كابفيرير (1988) قوة الدولة، الأيديولوجيا القومية والصراع السنهالي التاميلي بدور الأسطورة السنهالية في الكون على سعته وفي الحياة اليومية. الأساطير المهمة، المسجلة في التقويم السنهالي القديم للماهافاسما، هي أساطير الفاجايا الدوتوغيمونو. أسطورة الفاجايا، وهي الأسطورة السنهالية الرئيسة من حيث الأصل، تحكي عن أمير يصل من الهند ويذبح عددا كبيرا من العفاريت من أجل أن يحتل سيريلانكا. أسطورة الدوتوغيمونو، التي وضعت في مرحلة تاريخية لاحقة، تحكي عن قائد سنهالي يتخلص الناس تحت قيادته العسكرية من حاكم أجنبي إقطاعي. فيما بعد، ينتصر هذا القائد على التاميل.

في الخطاب السنهالي السياسي، غالبا ما تعامل هذه الأساطير «كأنها حقيقة تاريخية أو أن لها أساسا في الحقيقة» (كابفيرير، 1988: 35). تبرر

الهيمنة السنهالية في الدولة السـيريلانكية، ومن ضمنها الهيمنة على الأقلية التاميلية، من خلال الإشـارة إلى الماهافاسـما، والتي تفسر بطريقة تثبت فيها أن للسنهاليين والتاميليين الأصول نفسها، ولكنهما الآن أمتان اثنتان، مع هيمنة الأمة السنهالية. تشكل الأسطورة إذن عنصرا مهما في تبرير القومية السنهالية. ينتج التاميل تفسـيرات متناقضة للأساطير، والتي تستخدم إذن بصورة فعالة في إعادة بناء الماضي مستهدفة تبرير المشاريع السياسية الحاضرة.

كان كابفيريـر مهتمـا على وجـه التحديـد بالعنف وتفسـير التجربة، والأسـطورة، وقوة الدولة المعيشـة. عندما يحلل الاضطرابات العرقية أوائل الثمانينيات يجد «أن العواطف الجياشـة الشيطانية لأعمال الشعب أشعلتها القوميـة البوذية السـنهالية التي انطوت على جدل كونـي مماثل لتلك التي تمارس في طرد الأرواح، وبخاصة في طقوس الشـعوذة» (كابفيرير، 1988: 29). نقلت ثنائية الإنساني – الشيطاني والجوانب الأخرى – العنيفة غالبا – للأسطورة إلى أيديولوجيا قومية تبرر الهيمنة السنهالية والعنف ضد التاميل.

طبقا للعديد من الأساطير القومية، تولد الأمة، أو تنهض، من الطقس المؤلـم للعبور حيث إن عليها أن تقاتل خصومها، الآخر أو العدو الداخلي. إعادة تشـريع ذلك العنف، كما في سيريلانكا، يمكن أن يبرر بالإشارة إلى مثل تلك الأساطير، والتي تشكل جزءا من «المنطق الكوني» أو علم الوجود الـذي يختبر من خلالها السـنهالي العالم (كابفيريـر، 1988: 79). هذا المنطق الكوني، حيث يؤدي الشر دورا مهما، كان ملازما للتصرفات العدائية العرقية التي استغرقت زمنا طويلا وتؤدي غرضها كعقلنة لاستخدام القوة.

جـدل كابفيرير معقد ولا يمكـن أن يعاد إنتاجه هنا بصـورة تامة. قد لا يكون صحيحا أن العنف سـمة كونية إلى حد مـا للتصور القومي، ولكن تحليلاته منسـجمة مع وجهة النظر حول العرقية والقومية التي طورت في هـذا الكتاب. إنه يظهر أهمية الآخر في تشـكيل الهوية العرقية ويسـلط الضوء على الدور الوسـيط للرموز في الأيديولوجيات العرقية. يجب عليها أن تبـرر في الوقت ذاته بناء القوة وأن تعطي معنى قويا لتجارب الناس من أجـل تحفيزهم للقيام بتضحيات شـخصية من أجل الأمـة. أخيرا، يظهر كابفيريـر كيف أن القـوة الكامنة لصيـرورة الهوية العرقيـة تمت زيادتها

عـــدة مرات عندما ربطت الهوية العرقيـــة بالدولة الحديثة - عندما تصبح العرقية قومية. توصيفاتي للقومية كأيديولوجيا قرابية مجازية (من التجربة الكيبيكية المسالمة) ورسم الأمة كجهاز عضوي بشري، ربما تبدو ضعيفة جدا في هذه السـياقات. بالعلاقة مع القومية السنهالية، فإن المجازات المناسبة قد تكون الحرب، الولادة والموت. مع ذلك، كل من القومية الكيبيكية المسالمة والسنهالية العنيفة تشتركان بسمات معينة: كلتاهما تشير إلى الماضي وإلى افتراضات لثقافة مشتركة في تصور مجتمعاتهما المحلية المجردة. باعتبارات أخـرى، بالطبع، قد لا تكونـان قابلتين للمقارنة، من حيـث إن الكيبيكيين، الانفصاليين والسنهاليين، ليسوا كذلك. بكلمات كابفيرير:

> الإمـكان التنظيمي والإدماجـي للأيديولوجيـا، نزوع تشـكيلات أيديولوجيـة معينة نحـو التوحـد، لاحتضان أشـخاص ذوي مصالـح متباينة وربما متعارضة سياسـيا واجتماعيـا، وإدخالهـم في فعل متناغـم، موجه، قد يدين بالكثير إلى منطق علم الوجود الذي تخطه الأيديولوجيا... تسـتطيع الأيديولوجيا أن تدخل الشخص بطريقة جوهرية وبما يمكـن أن يختبر باعتبـاره «أساسـيا». ولذلك تطلق العواطف الجياشة وقد يحترق الناس (1988: 83).

تركـز تحليلات كابفيرير للقومية السـريلانكية على تشـريع القوانين لآليات الحدود على مستويات متداخلة مختلفة: الرمزي، العملي والسياسي. يجادل أنه تجب دراسـة القومية بروحيـة مقارنة حقا، ويظهر أن القومية السـنهالية مختلفة نوعيا عن القومية الأوروبية لأن المجتمعات تختلف. هو يجادل كذلك بأنها تراتبية بالطبيعة وليسـت مساواتية بالفطرة. مع ذلك، فإن دراسـة كابفيرير منسـجمة مع الإطار النظري عـن التنظيم العرقي والهويـة الذي طور في فصول سـابقة، وكذلك مـع النظرية القومية التي تشدد على الصلة بين العرقية والدولة.

مشكلة حدود الهوية

تدرس عادة مشـكلات الهوية ومشكلات المحافظة على الحدود بالعلاقة مـع الأقليات أو فيما عدا ذلك الجماعات «المهددة»، «الثانوية» أو «الضعيفة»،

أو في مؤسســـات ذات تغير متســـارع. يبدو أن هناك افتراضا ضمنيا في أن صيرورات الهوية والمحافظة على الهوية غير إشكالية في الجماعات المهيمنة. «هويات الأكثرية»، تكتب دايانا فورســيث «تظهر كأنه نظر إليها من لا شـــيء، تبدو... قوية وآمنة، إن لم تكن عدوانية بشـــكل تام. بالتأكيد هكذا ينظر إلى الألمنة (نسبة إلى ألمانيا) في العديد من المناطق الأوروبية» (1989: 137).

يشـــير بحث فورســيث حول الهوية الألمانية إلى أن هذه الهوية مركزية وقويـــة – وتعتبر من قبل العديد كأنها الهوية القومية المهيمنة في أوروبا [3] – وتتســـم بالحالات الشاذة، الحدود الضبابية، والمعايير الغامضة للانتماء. أولا وقبـــل كل شـــيء، ليس واضحا أيـــن تكون ألمانيا. علـــى الرغم من أن الســـكان في كل من ألمانيا الاتحادية وألمانيا الديموقراطية هم ألمان بوضوح (كتبت مقالة فورســيث قبل حدوث التغيير والوحدة بقليل)، فقد فشلوا في توحيد الأمـــة في دولة قومية. ليس كل الألمـــان الغربيين يمكن أن يضمنوا ألمانيـــا الديموقراطية كأرض الداخل. حتى بعد الوحـــدة، فإن التمايز بين الغربي والشرقي بارز، مما يشير إلى الاختلافات الاقتصادية وكذلك الحال الاختلافـــات الثقافية المعزوة. زد على ذلك، قـــد يضمن العديد من الألمان المناطق التي تمت خســـارتها لمصلحة بولندا والاتحاد الســـوفييتي السابق خلال الحرب العالمية الثانية باعتبارها ألمانية.

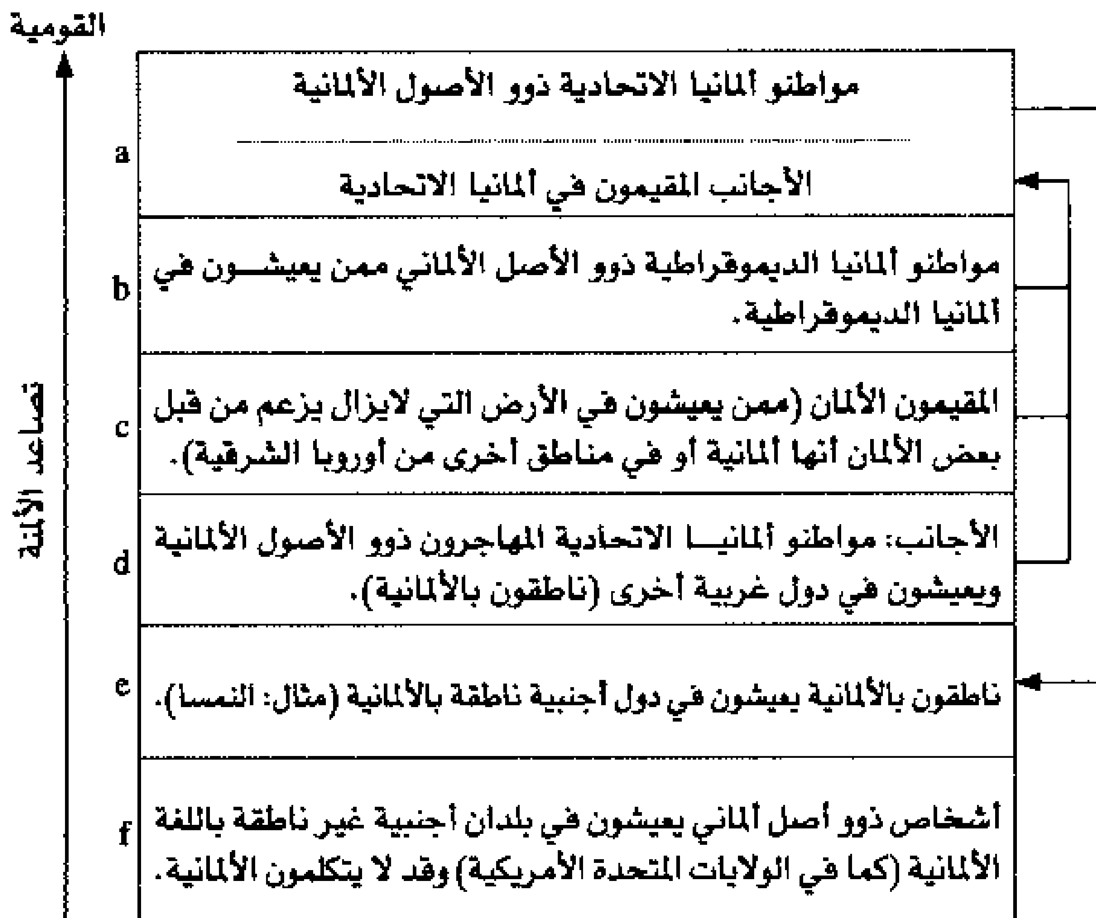
ثانيا، من الصعب أن نبرر وجود الأمة الألمانية من خلال الإشارة إلى التاريخ. مع وضع الفترة النازية (1933 – 45) على البال، تكتب فورسيث: «لا يمنح ماضي الألمان نفسه بصورة مريحة إلى فكرة الحنين إلى الوطن، ولا ينسجم بصورة جيدة جدا ليؤدي دوره كميثاق لأحلام القوميين من أجل المستقبل» (1989: 138).

ثالثـــا، كنتيجـــة إلى حد ما، فـــإن من الصعب تحديد ما الـــذي يعنيه أن تكون ألمانيا بالعبارات الثقافية. أعيق التفاخر بالهوية القومية بصورة إيجابية منـــذ الحرب العالمية الثانية، من حيث إن العديـــد من الجوانب «النموذجية» للثقافـــة القومية قد اقترنت بالنازية (انظر ديومونت، 1992، للحصول على التحليلات الثقافية – التاريخية المثيرة للجدل حول الهوية القومية الألمانية).

رابعـــا، وهذه قضية ذات أهمية معينة هنا، تبين أن الســـؤال عمن هو ألماني هو سؤال معقد. من حيث المبدأ، «ينقسم الكون إلى شريحتي الألمان والأجانب الشـــاملتين نظريـــا والحصريتين على نحو متبادل (فورســـيث،

1989 : 143). عمليا، هناك على الرغم من ذلك مشـــكلات صعبة تقترن بتخطيط الحدود. المعيار للألمنـــة، كما هو مطبق من قبل الألمان العاديين، يمكـــن أن يكون إمـــا اللغة أو «خلطة من مركب المظهـــر، الخلفية العائلية، منطقة الســـكن، ومـــكان الأصل» (فورســـيث، 1989 : 143). يتم تضمين عـــدد من الأجانب في كلا التعريفين للألمنة، والأخير غير دقيق تماما على نحو خاص. النمساويون وأكثرية السويسريين ناطقون بالألمانية، ولكنهم لا يعيشـــون في الدولة الألمانية. من الناحيـــة الأخرى، الملايين من الناس من ذوي الأصل الألماني، ممن قد يتكلمون أو قد لا يتكلمون الألمانية، يعيشـــون في أوروبا الوســـطى أو الشـــرقية [4]. هؤلاء، وكذلك الحال بالنســـبة إلى المهاجرين الآخرين، يقعون في شـــريحتين مختلفتين (انظر الشكل 6-1). تقدم شريحة (الأجنبي) مشاكل مماثلة، وترشح أن الألمان والإسكندنافيين يعتبرون «أقل أجنبية» بكثير من الترك واليهود.

(الشكل 6-1) درجات الألمنة وفقاً للفئات الداخلية



المصدر: فورسيث، 1989: 146

هذه الحالات الشـــاذة، بينما تشـــكل مشكلات محددة بالنسبة إلى الهوية الألمانية، فإنها عامة وواسعة الانتشار. تسلط مثل هذه المشاكل الضـــوء على فقدان التطابق بـــين النماذج المثاليـــة أو الأيديولوجيات ولتلك الحقيقة الاجتماعية التي تشير إليها على نحو مزعوم. تتمسك القوميـــة والأيديولوجيـــات العرقية الأخرى بأن الحـــدود الاجتماعية والثقافيـــة ينبغي أن تكون غيـــر غامضة، واضحة جـــدا و«رقمية» أو ثنائية. عليها كذلك أن تكون متطابقة مع الحدود المكانية، والسياسية. تلك، كما رأينا، حالة مثالية يصعب جدا التمسك بها عمليا. قد يحاول القوميون العنيفون محو الشواذ، كما كان في حالة النازية، حيث قتل أو أجبر على الهجرة الملايين من أعضاء ما يسمى بالعناصر الأدنى ممن يقطنون مناطق من الإقليم الألماني، وأخيرا، شهد الأوروبيون والأفارقة على حد سواء على «التطهير العرقي» في يوغسلافيا السابقة ورواندا. في معظـــم الحالات، على الرغـــم من ذلك يتم التعامـــل مع الحقائق المعقدة بصورة مشـــرفة أكثر. علينا أن نضع في البال هنا أنه لا وجود لتوافق تام بـــين الأيديولوجيا والحقيقة الاجتماعية التي تهتم بها، من حيث إن الأيديولوجيا نوع من النظرية – مثل خارطة – والتي تبســـط بالضرورة الكونكريتي.

الهوية الألمانية، على الرغم من أنها راســـخة مثاليا، رقمية ومرســـومة بصـــورة جيدة جدا، تعمـــل بطريقة تناظريـــة علـــى أرض الواقع: جعلت الاختلافات بالدرجة ذات صلة فـــي تصنيف الآخرين حتى عندما يتطلب النســـق التصنيفي نظريا ثنائية واضحة. إن مـــن المحتمل أن تكون «ألمانيا إلى حد ما» أو «لســـت أجنبيا بحق». يبدو أن للهوية الألمانية جبهات، ولكن مـــن دون حدود (انظر أي. بي. كوهين، 1994). ربما تميل الأيديولوجيات القومية الرســـمية إلى أن تكـــون أكثر اهتماما بالحـــدود الواضحة جدا، غير الغامضة مـــن اهتمامها بالأيديولوجيـــات العرقية الأخرى. يمكن أن يكون الشـــرح لهذا أن الأمم وحدات إقليمية وسياســـية في حاجة فطرية إلى تقســـيم الآخرين إلى داخليين وخارجيين على أساس المواطنة. يصبح التماثل الثقافي فيما بين المواطنين برنامجا سياســـيا مستثمرا في الدولة.

بهــذه الطريقة، قد تكون الهويات القومية الرســمية، علــى وجه العموم، أكثر شــمولية وقد تضع مطالب أعظم على الفرد من الهويات العرقية في مجتمع ثنائي، مطالب نادرا ما تقرها مؤسسات الدولة. مع ذلك، كما يظهر المثل الألماني، فالمدارك الشعبية للألمنة هي أكثر تفصيلا وأقل وضوحا مما يمكن أن تنطوي عليه القومية الرسمية للدولة. الفرق بين الخطاب المهيمن والخطــاب الشــعبي واضح إذن ليس فقط في التضــاد بين قومية الدولة وعرقيــة اللادولة، ولكن كذلك في التضاد بين قومية الدولة / الرســمية والقومية الشــعبية / اللارســمية (بانكس، 1996: 155، بومان، 1996، إريكسن، 1993أ).

كما يشير المثل أعلاه، على الرغم من أنه صحيح أن نتكلم عن نظرية عامــة للقومية، تحديدا تلك التي عرضت في الصفحات الأولى من هذا الفصل، فــإن القوميات على الأرض مختلفة تماما كل منها عن الأخرى. حتــى الآن، تعتبــر كل القوميات التــي عرضنا لها هــي قوميات عرقية بطبيعتها. تعتــرف القومية الســنهالية بحضور التاميل الســريلانكيين كجماعــة عرقية مميــزة، ولكنها تضعها في علاقة خاضعة للســنهالية. ســنختتم إذن هذا الفصل من خلال اعتبار إمكانية نوع من القومية التي لا تقوم على العرقية.

القومية بلا عرقية

وصفــت ما يســمى بالمجتمعات التعدديــة والثنائية كأنهــا مجتمعات منقســمة على نحو عميق ومعلمة بصراع دائم ومنافســة على الموارد بين جماعات عرقية متمايزة (هورووتز، 1985، أم. جي. سمث، 1965). على الرغــم من أن وجهة النظر هذه قد تكون دقيقة في بعض الحالات، يجادل العديد ضدها لتركيزها بقوة على الصراع وحدود الجماعة، على حســاب التعاون قليل التقدير، تشكيل الهوية على امتداد خطوط لا عرقية، وتكامل ثقافي يتجاوز الحدود العرقية. غالبا ما يعتبر الموريشيوس مجتمعا تعدديا نموذجيا (بيندكت، 1965)، هنا، سأتناول الموضوع من وجهة نظر مختلفة، مركزا على المعنى المشترك بدلا من تنافس الجماعة.

هناك اتجاهـــان متكاملان اثنان في القومية الموريشـــية وكلاهما غير عرقـــي ظاهريا في الخاصية (إريكســـن، 1988، 1998). أولا، قد تصور الأمة الموريشـــية كأنها شـــبيهة بـ «الثقافات الفسيفســـائية» مجســـدة في سياســـات الهوية للجزيـــرة. التعابير النموذجية لوجهـــة النظر هذه للأمة هـــي العـــروض الثقافية المنظمة ســـنويا بمناســـبة يوم الاســـتقلال (عيد الجمهورية منذ 1992). في هذه العروض، تدعى كل فئة عرقية رئيســـية لتقـــدم أغنية أو رقصة «نموذجية» من وعائها الثقافي. يقدم الموريشـــيون الصينيـــون دائما تينا مـــن نوع ما، يغني الهندوس أغانـــي فيلم هندي أو يعزفون موســـيقى الســـيتار، ويعيد الكريوليون دائما السيغا (أحد أشكال الغناء المرتبط بالكريوليين). بهذه الطريقة، تصور الأمة كأنها فسيفســـاء. هذا الاتجاه، والذي قد نســـميه «التعددية الثقافية» واضح الحضور كذلك في الإعلام الجماهيري القومـــي، حيث تقدم كل جماعة من خلال برامج إذاعية وتلفزيونية محـــددة، وفي النظام التعليمي، حيث قد يتعلم الطلاب «لغة الأجداد» كلغة أجنبية.

يرســـم الاتجاه الرئيســـي الآخر في القومية الموريشـــية الأمة بوصفها مجتمعا محليا فوق عرقي أو غير عرقي، والذي يضم أو يســـمو بالعرقية بدلا من أن يدعمها. العلم، النشـــيد القومـــي واللغة القومية تعبر عن مثل هذه القومية. اللغة القومية للموريشـــيوس هي الإنجليزية، وهي ليست لغة أي من جماعات الأجداد العرقية وليســـت في الواقع اللغة المنطوق بها في الوقت الراهن خارج السياقات الرسمية - والتي تبدو لذلك خيارا مناسبا كمكون فوق عرقي (إريكسن، 1992أ). الرموز الاستعمارية، والتي لا يمكن أن تقرن بجماعة عرقية معينة، مهيمنة كذلك. يتم التشـــديد على المساواة الرسمية والفرص المتساوية.

الوضع الموريشي أكثر تعقيدا مما يقترحه هذا الملخص. هناك بعض التوتر العرقي، وهناك نزاعات بين صيرورات الهوية القومية والعرقية. تواجه العديد من الدول ما بعد الاستعمارية بمشاكل مماثلة لتلك التي في الموريشيوس. إنها بوضوح بناءات ذات أصول متأخرة. عندما يسأل عمانوئيل والرشتاين، ببلاغة: «هل توجد الهند؟» (1991أ)، فإنه يجب

عليــه أن يجيب بـ«لا» – أو على الأقل، أنها لــم تكن موجودة بوصفها مجتمعــا محليا تصوريا قبل فترة الاســتعمار. لم يكن للعديد من دول ما بعد الاســتعمار، وبخاصة في أفريقيا، وجود يمكن إحياؤه كدول ما قبل الاســتعمار، والأغلبية الساحقة لهذه الدول هي ثنائية، على الرغم مــن أنه حقيقة، كما يجــادل بانكــس (1996: 157)، أنه في العديد من الحــالات، كانت هذه الدول مهيمنا عليها مــن قبل جماعة عرقية معينــة. مع ذلك، لا بد من توضيح نقطتين: أولا، ربما الدولة الأفريقية الوحيــدة فقط التي انهارت مؤسســاتيا في فترة ما بعد الاســتعمار، تحديدا الصومال، هي كذلك واحدة من الدول القليلة أحادية العرقية. بكلمات أخرى، أن الهوية العرقية المشتركة ليست كافية لبناء أمة. ثانيا، فــي معظم الدول الثنائية، هناك حاجة إلــى درجة ما من المواءمة بين الجماعات المكونة، وهناك لازمة لدرجة ما من الرمزية فوق العرقية – إذا كنا نريد تفادي أعمال الشغب والاضطرابات. أن نرسم الأمة كأنها مماثلة مع «جماعات عرقية فسيفســائية» يمكن، في الوقت نفسه، أن يهدد بتقويض مشــروع بناء الأمة مــن حيث إنه يركز على الاختلافات بدل التماثلات.

في مناقشــة هذا الجزء كما ظهر في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، يعبر بانكس عن شــك جــدي فيما يتعلق بمفهــوم الأمم غير العرقية والــذي «يتجنب أي عرقيات محليــة» (1996: 158). بدلا من ذلك، فإنه يجــادل بأن «كل القوميات، ما إن تتحقق ســيطرة الدولة، ترمي على نحــو مقصود لتعزيز وتجســيد الهويــات العرقيــة للمنحرفين الآخريــن على نحــو تفصيلي، ضمــن الدولة القوميــة، وأن تطمس في الوقت نفســه فكــرة الخصوصية العرقية ضمــن الهوية القومية» (1996: 158). وجهــة نظره، بكلمات أخــرى، أن الأمم تميل إلى أن تهيمن عليها جماعات عرقية تنكر هويتها العرقية (مقدمين أنفســهم بدلا من ذلك كمواطنين ببســاطة أو كبشــر) وإمــا تبعد الآخرين إلى مرتبة الأقلية أو تســتوعبهم. هذا جدل مهم، وغالبا ما تنجح الهيمنة الرمزيــة بهذه الطريقة. على ســبيل المثــال، غالبا ما تعبــر الهيمنة

الذكورية عن نفسـها من خلال افتراض ضمني بأن «البشـر» «رجال» (يظهر ذلك في البيانات، وهو شـائع في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، مثل «يسـمح س من الرجال لنسـائهم بالعمل خارج المنزل»). الصورة النمطيـة لـ «الأمريكـي» على نحو نموذجي هـي الرجل الأبيض، وما إلى ذلك. على الرغم من ذلك لسـت مقتنعـا بالتطبيقية العامة لهذا الجـدل. في الترينيـداد والتوباغو، كانت ولاتـزال الجماعة المهيمنة منـذ الاسـتقلال هي الترينيداديـون الأفارقة، ويمكـن أن يجادل أن الترينيداديين الهنود كانوا ولايزالون يعتبرون دخلاء كأقلية – مع ذلك، في أواسط التسعينيات، أصبح هندي ترينيدادي رئيسا للوزراء للبلاد، ويكيـف الترينيداديون الهنود ويتأقلمون مع رموز الأفرقة، مثل الآلات الموسـيقية الفولاذية وموسـيقى الكاليبسـو. تصبح الحدود الثقافية ضبابية على نحو متزايد، وتصبح مصطلحات الهيمنة الاسـتطرادية غير واضحة (انظر ستيوارت، 2007، لتقصٍّ مستفيض حول نوع معين مـن الخلط الثقافي، تحديدا صيرورة الهوية الكريولية). في الولايات المتحدة الأمريكية، تم تحدي الهيمنة التقليدية للرجل الأبيض في عدد من التوجهات: الهموم والمناقشات فيما يتعلق بالتعليم متعدد الثقافات (انظـر الفصل الثامـن) هي أحد الأمثلـة، يميل أكثريـة الأمريكان الحائزين جائزة نوبل إلى أن يكونوا يهودا، الرئيس الحالي في الحقيقة أسود، وكذلك حال وزيرة الخارجية السابقة، وأحد أكثر المدافعين عن النموذج الأمريكي، فرانسيس فوكوياما، من أصل ياباني. يميل الوضع فـي المملكـة المتحدة كذلك إلى أن يكون ملونا أكثر في سـياق المظهر الفسـيولوجي والصورة الثقافية فيما بين نخبها مما كان في الماضي. لا أقول إن العنصر العرقي في القومية على وشـك أن يختفي بسـبب العولمة ومحـو «الاختلاف الثقافي الراديكالـي»، فقط أقول إنه ليس من الضـروري الربط بين الهوية القومية والهوية العرقية. أيديولوجيا القرابة المجازية التي تسـتند إليها صيـرورة الهوية القومية يمكن أن تلصق بالسـلالة (البيولوجية) المشـتركة، ولكن يمكن كذلك أن تلحق نفسها بالتجارب التاريخية المشتركة أو الإقليم (إيركسن، 2004ب).

دعونا نترك هذه المناقشة جانبا، وننظر بدلا من ذلك إلى كيف أن بعض وجهات النظر التي طورت من قبل قد تسلط الضوء على الوضع الموريشي. من دراسة للصيرورات العرقية على مستوى التبادلات ما بين الشخصية - من دراسات حزام النحاس المبكرة وما تلاها - نعرف أن الهويات ظرفية وقابلة للتفاوض. من التشديد البارثيني على صيرورات الحدود والدراسات اللاحقة لحدود الهوية، نعرف كذلك أن انتقاء علامات الحدود عشوائي بمعنى أن بعض سمات الثقافة فقط تنتقي وتحدد باعتبارها حاسمة في صيرورات الحدود. تماما كما في أن العدد المحتمل للأمم هو أكبر بكثير من العدد الواقعي، فإن عدد الجماعات العرقية في العالم غير محدود على نحو كامن. من الدراسات التي جرت أخيرا للقومية، أخيرا، تعلمنا أن العلاقة بين الممارسات الثقافية والثقافة المجسدة ليست علاقة بسيطة فقط، وأن الأيديولوجيين يختارون دائما ويعيدون تفسير جوانب للثقافة والتاريخ تنسجم مع شرعنة سلطة معينة.

على أساس وجهات النظر العميقة هذه، فإن من المحتمل أن نتوصل إلى استنتاج مفاده أن القومية الموريشية قد تمثل محاولة لابتكار أمة بالمعنى التقليدي، أن المجتمع الموريشي يعيش حاليا مرحلة مبكرة للأصل العرقي لأمة. يجري العمل لاختراع تاريخ مشترك لكل الجماعات العرقية للجزيرة، وقد أقترح أن «أسطورة أصل» معقولة بالنسبة إلى الأمة يمكن أن تكون أعمال الشغب العرقية الأخيرة، في 1967 - 8، «أعمال الشغب لإنهاء كل أعمال الشغب». مضى تجانس الممارسات الثقافية بعيدا، بسبب التصنيع والتوحيد الرأسمالي المتسارع، والآن فإن الأكثرية الساحقة من الموريشيين يتكلمون اللغة نفسها في البيت (الكريولية بمفردات فرنسية). بينما يتحدد جزء متصاعد من حياة الفرد خلال أدائه أو أدائها في سوق العمل قد يحل التنوع العرقي للهوية القومية في النهاية محل الهويات العرقية المطلقة.

من الجانب الآخر، فإن الدرس الرئيسي الذي يمكن أن يستمد من دراسات العرقية هو أن الفئات العرقية المنتهية تميل إلى أن تعاود

الظهور، غالبا مع قوة غير مســبوقة. المثال الذي غالبا ما يشار إليه هو السـلتيون الذين «يتلاشون على الدوام» لألف من السنين. في الولايات المتحـدة الأمريكية، التي يشـار إليها بين فترة وأخـرى كأنها أمة غير عرقية، فإن الهويات المتصلة وسياسـات الهوية العرقية هي ربما كانت أكثر أهمية من قبل مطلع القرن الحادي والعشرين. بالإشارة إلى القيم «البدائيـة»، فإن مثـل صيرورات الهوية هذه تبقـى قادرة على تحريك الناس - بعد سـنوات من تلاشـي الظروف الاجتماعية التي أدت إلى تشـريعها. وفي الموريشيوس نفسـها، بعد ثلاثين عاما من «آخر أعمال الشـغب العرقيـة»، انبثق العنـف العرقي لفترة قصيرة مـرة ثانية في فبراير 1999، بعد موت مطرب كريولي شـعبي في قبضة الشرطة من دون معرفة الأسباب (إيركسن، 2004ج). تبقى الموريشيوش على الرغم من ذلك مزدهرة، ومسـتقرة وديموقراطية قائمة على أسـاس تعددية الهويات العرقية التي تنسـجم مع الهوية القوميـة - وهذا كذلك ناتج محتمل للعملية المستمرة للتحول.

الأمم ليسـت بالضرورة أكثر ثباتا من الجماعـات العرقية. زد على ذلـك، كما اقترح أعلاه، فـإن الأمم الثنائية قد يعـاد تحديدها بصورة مؤثرة تاريخيا، من أجل مواءمة الادعاءات بالحقوق من الجماعات التي شعرت بالإقصاء من قلب الأمة. في مقارنة مثيرة للاهتمام بين الولايات المتحـدة، كندا وأسـتراليا، يظهر جـون هتشنسـون (1994) كيف أن الرمزية والهويات الرسـمية لبلدان «العالم الجديد» الثلاثة هذه أعيدت صياغتها خلال العقود الأخيرة للقرن العشـرين. إنه يحلل حدثا تذكاريا رئيسـيا في كل بلد: الذكرى المئوية للدولـة الكندية الفدرالية (1967)، الذكرى المئوية الثانية لإعلان الاستقلال في الولايات المتحدة الأمريكية (1976) والذكرى السـنوية الثانية للاسـتيطان في أسـتراليا من قبل الأوروبيين (1988). في كل هذه الحالات الثلاث، كانت للسـلطات رؤية لإدماج الهوية القومية البيضاء المتجانسة، وفي كل الحالات الثلاث، أدت الاحتفالات القومية إلى طعن واسع الانتشار للطريقة التي تم بها تأطير القومية. في كندا، تم تأشـير الذكرى المئوية ببداية الحركة الانفصالية

الكيبيكية، في الولايات المتحدة الأمريكية تظاهر عدد متنوع من ناشطي الأقليات على نحو فوضوي، وفي أستراليا، كان السكان الأصليون على وجه التحديد ضد الاحتفالات بقوة، وأعلنوا «سنة قومية للحداد» (هتشنسون، 1994 : 170). مما يثير الاهتمام، أن كل البلدان الثلاثة شرعت منذ ذلك التاريخ بمراجعة التعريف الرسمي لمفهوم القومية، وتقدم أنفسها الآن إلى العالم الخارجي كـ «مجتمعات متعددة الثقافات» بدلا من كونها مجتمعات بيضاء. إذا ما قبل المرء فكرة أن الهوية القومية يجب ألا تقوم على أصول عرقية مشتركة، فإن الاضطرابات والنزاعات المحيطة بالطقوس قد تقوي بالواقع التماسك القومي من خلال تحقيق أوسع مشاركة ممكنة.

إعادة النظر في القومية والعرقية

القومية والعرقية مفهومان متقاربان، وأكثرية القوميين عرقيون بطبيعتهم. التمييز بين القومية والعرقية كمفاهيم تحليلية هو عملية بسيطة، إذا ما تمسكنا بالمستوى الرسمي للتعاريف. الأيديولوجيا القومية أيديولوجيا عرقية تتطلب دولة بالنيابة عن الجماعة العرقية. على الرغم من ذلك، يمكن أن يكون التمايز عمليا إشكاليا بدرجة عالية جدا.

أولا، قد تعبر القومية أحيانا عن أيديولوجيا عرقية ثنائية أو فوق العرقية تشدد على الحقوق المدنية المشتركة بدلا من الأصول الثقافية المشتركة. تلك هي الحالة في العديد من الدول الأفريقية كما هي الحالة في فرنسا أو الموريشيوس، حيث لا وجود لجماعة عرقية تحاول بصورة علنية أن تحول بناء الأمة إلى مشروع عرقي لمصلحتها. يمكن أن يكون التمايز بين القومية العرقية والقومية الثنائية أو فوق العرقية ذا صلة هنا، متداخلا مع التمايز الكلاسيكي، وغالبا المنتقد، بين الحركة القومية «العرقية» (أوروبا الشرقية) والقومية «المدنية» (أوروبا الغربية).

ثانيا، قد تجد فئات معينة من الناس نفسها في منطقة رمادية بين العضوية التامة في الأمة وهوية الأقلية العرقية. إذا ما أراد بعض أعضائها

الاستقلال السياسي التام، يحد الآخرون من مطالبهم إلى الحقوق اللغوية والحقوق الأخرى ضمن الدولة القائمة. يعتمد الأمر على المتحدث ما إذا كانت الفئة أمة أو جماعة عرقية. زد على ذلك، يمكن للعضوية القومية والعرقية أن تتغير وفق الظروف. ينتمي المكسيكي في الولايات المتحدة إلى أقلية عرقية، ولكنه ينتمي إلى أمة عندما يعود هو أو تعود هي إلى المكسيك. تلك الدلالات ليست بريئة سياسيا. بينما يصف أنصار الدولة البنجابية المستقلة (خالستان) أنفسهم كأمة، تراهم الحكومة الهندية كمتمردين عرقيين. إرهابيونا هم مقاتلوهم من أجل الحرية.

ثالثا، لا تستخدم المصطلحات بصورة ثابتة في الإعلام الجماهيري والمحادثات العابرة. عندما، بالنظر إلى الاتحاد السوفييتي السابق، تكلم واحد عن «104 أمم» مكونة الاتحاد، أشار هذا المصطلح إلى الجماعات العرقية. فقط ما لا يزيد على عدد أصابع اليد الواحدة منهم، كما ظهر في السنوات التي تلت زوال سلطة الاتحاد السوفييتي، كانت أمما إلى الحد الذي أراد فيه قادتها الاستقلال التام.

في مجتمعات حيث تكون القومية مقدمة فوق كل شيء باعتبارها أيديولوجيا غير متحيزة جامعة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة، قد تظهر العرقية والتنظيم العرقي كتهديد ضد التماسك القومي، العدالة والدولة، قد يظهر هذا التوتر كصراع بين أخلاقيات الخصوصية وأخلاقيات الشمولية. في هذه المجتمعات الثنائية، غالبا ما تقدم القومية كأيديولوجيا فوق عرقية ضامنة العدالة الرسمية والحقوق المتساوية للجميع.

يمكن أن يوصف نوع مختلف للنزاع بين العرقية والقومية، وهو ربما أكثر حقيقية بالنسبة إلى المعنى المألوف لمصطلح «القومية»، كنزاع الجماعة العرقية المهيمنة والجماعة العرقية المهيمن عليها ضمن إطار الدولة القومية الحديثة. في مثل هذه السياقات، سينظر إلى الأيديولوجيا القومية للجماعة المهيمنة كأيديولوجيا خصوصية بدلا من كونها أيديولوجيا شمولية كونية عامة، حيث تكون ميكانيكيات الإقصاء

والتمييـــز العرقي أكثر جلاء من آليات الإدماج والعدالة الرســمية. هذا النــوع من الثنائية، أو الغموض، هو جوهري بالنســبة إلى الأيديولوجيا القومية (إيركسن، 1991ب).

وصفت هذه الثنائية باعتبارها «وجه يانوس(*) للحركة القومية» (نيرن، 1977: الجزء 3). الصراع بين العرقية والقومية واضح، على سبيل المثال، في حالة العلاقة بين البريتونيين والدولة الفرنسية. مثل هذا الوضع مميز للعالم المعاصر، حيث تميل الدول إلى أن تكون مهيمنا عليها سياســيا من قبل إحدى الجماعــات العرقية المكونة لها (انظر كونور، 1978) أو، بدقة أكبــر، من قبل نخبتهــا. في الفصلين القادمين ســأميز بين نوعين لوضع الأقلية، ذلك الذي يخص الســكان الأصليــين وذلك الذي يخص الأقليات الحضرية، وسيتم توضيح الاختلافات والتشابهات بين أوضاعها. ستلتقط بضعــة موضوعات تم التعامل معها في هــذا الفصل، من ضمنها الهويات القومية التي نوقشت، الثقافة والحقوق، المواطنة والتغير الثقافي، ستُطور أكثر في النوعين من السياقات.



(*) يانوس (Janus)، هو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلم عند الرومان [المحررة].

7

الأقليات والدولة

(من) جانبهم، لــدى الهنود القليل أو لا شـــيء على الإطلاق ليضعوه بمكان الإدارة الحكومية: لا وجــود لمناهج «هندية بصورة نموذجيـــة» لإدارة مستشـــفى ولا وجـــود لطريقـــة «هندية بصـــورة نموذجية» لحفظ السجلات أو استخدام الآلات الطابعة.

يوجين إي. روسنز (1989، 72)

الطريق من النزعة القومية إلى النشـــأة الكلية للأمة المقدســـة، وأبعد من ذلك إلى النقاء والتطهير العرقي، مباشر نسبيا.

آرون أبادوراي (2006، 4)

«أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسية إلى غموض الظروف الاجتماعيـــة، وإلى النســـبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلـــى حقيقـــة أن النـــاس يصنعـــون التاريخ، على الرغم مـــن أنهم لا يفعلـــون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم»

المؤلف

خلقت الحداثة وتأســيس نظام الدول القومية وضعا جديدا بالنســـبة إلى الناس الذيـــن يعرفون اليوم كـ «أقليات عرقية» أو

والتمييـــز العرقي أكثر جلاء من آليات الإدماج والعدالة الرســمية. هذا النــوع من الثنائية، أو الغموض، هو جوهري بالنســبة إلى الأيديولوجيا القومية (إيركسن، 1991ب).

وصفت هذه الثنائية باعتبارها «وجه يانوس(*) للحركة القومية» (نيرن، 1977: الجزء 3). الصراع بين العرقية والقومية واضح، على سبيل المثال، في حالة العلاقة بين البريتونيين والدولة الفرنسية. مثل هذا الوضع مميز للعالم المعاصر، حيث تميل الدول إلى أن تكون مهيمنا عليها سياســيا من قبل إحدى الجماعــات العرقية المكونة لها (انظر كونور، 1978) أو، بدقة أكبــر، من قبل نخبتهــا. في الفصلين القادمين ســأميز بين نوعين لوضع الأقلية، ذلك الذي يخص الســكان الأصليــين وذلك الذي يخص الأقليات الحضرية، وسيتم توضيح الاختلافات والتشابهات بين أوضاعها. ستلتقط بضعــة موضوعات تم التعامل معها في هــذا الفصل، من ضمنها الهويات القومية التي نوقشت، الثقافة والحقوق، المواطنة والتغير الثقافي، ستُطور أكثر في النوعين من السياقات.



(*) يانوس (Janus)، هو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلم عند الرومان [المحررة].

7

الأقليات والدولة

(من) جانبهم، لـدى الهنود القليل أو لا شـيء على الإطلاق ليضعوه بمكان الإدارة الحكومية: لا وجـود لمناهج «هندية بصورة نموذجيـة» لإدارة مستشـفى ولا وجـود لطريقـة «هندية بصـورة نموذجية» لحفظ السجلات أو استخدام الآلات الطابعة.

يوجين إي. روسنز (1989، 72)

الطريق من النزعة القومية إلى النشـأة الكلية للأمة المقدسـة، وأبعد من ذلك إلى النقاء والتطهير العرقي، مباشر نسبيا.

آرون أبادوراي (2006، 4)

«أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسية إلى غموض الظروف الاجتماعيـة، وإلى النسـبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلـى حقيقـة أن النـاس يصنعـون التاريخ، على الرغم مـن أنهم لا يفعلـون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم»

المؤلف

خلقت الحداثة وتأسـيس نظام الدول القومية وضعا جديدا بالنسـبة إلى الناس الذيـن يعرفون اليوم كـ «أقليات عرقية» أو

«شـعوب أصلية». أصبح معظمهم مواطنين في الدول، سواء أحبوا ذلك أم لا. لعب انتشـــار الرأسـمالية كذلك دورا مهما في خلق الظروف لأشكال جديـدة للعرقية – مـــن كل التغيرات الاقتصادية المحليـــة والتغير الثقافي ومن خلال الهجرة. يمكن أن توصف وجهة النظر عن العرقية والقومية في هذا الفصل كوجهة نظر من الأســفل، من حيث إننا نركز على الجماعات العرقيـــة غير المهيمنة في الدولة. تبقى الجماعــات العرقية متمايزة على الرغم من المســاعي المبذولة مـــن قبل وكالات الدولـــة القومية لإدماجهم سياســيا، وثقافيا، واقتصاديا. أو، بحالات أخـــرى، فإنهم قد يحاولون أن يصبحوا مندمجين كمواطنين متساوين، ولكن يحفظون منفصلين من خلال سياسات العزل.

في إعادة تقييم لكتاب «الجماعــات العرقية والحدود»، يقر فريدريك بارث بـــأن تحليلات زملائـــه و«تحليلاته للعـــام 1969 أعطـــت اهتماما محدودا لتأثيـــرات تنظيم الدولة» (1994: 19). مع ذلك، فإن التخصص في دراسات العرقية التي تسمى دراسات الأقلية ليس متهما بهذا الحذف، من حيث إن مصطلح «الأقلية» ذو معنى فقط في سياق الدولة.

الأقليات والأكثريات

يمكـــن أن تعرف الأقلية العرقية باعتبارهـــا الجماعة التي هي متدنية عدديا بالنســـبة إلى بقية الســـكان في مجتمع، وهي غير مهيمنة سياسيا ويعـــاد إنتاجها كفئة عرقية أو جماعة. مثل المفاهيم الأخرى المســـتخدمة في تحليلات العرقية، فإن المفهومين التوأم الأقلية والأكثرية هما نســـبيان ومتصـــلان. توجد الأقلية فقـــط في العلاقة بالأكثريـــة والعكس صحيح، وعلاقتهمـــا محتملتان على حدود النظام ذي العلاقة. في العالم المعاصر، حدود النسق هذه هي دائما تقريبا حدود دولة. تتغير إذن علاقات الأكثرية – الأقلية إذا ما أعيد رسم حدود الدولة. بينما يشكل السيخ أقلية صغيرة جدا في الهند (1.9 في المائة من مجموع السكان)، فإنهم يشكلون الأكثرية (أكثر بقليل من 60 في المائة) في البنجاب. إذا ما كانت المطالبة العسكرية للسيخ من أجل الاستقلال (المدعمة من قبل البعض، وليس من كل السيخ)

ناجحة في النهاية، ستكون هناك أقلية هندوسية تمثل 35 في المائة في بلاد الخالستان المستقلة. بكلمات أخرى، حالما تصبح الأقليات أكثريات بسبب إعادة تعريف نسق الحدود، تظهر أقليات جديدة.

علينا أن نضع في البال أن الجماعات التي تكون أكثريات في منطقة واحدة أو بلد واحد قد تكون أقليات في أماكن أخرى. يشكل المجريون أو الهنغاريون على سبيل المثال أكثرية قوية في هنغاريا، ولكن جماعات كبيرة من الناس ممن يعتبرون أنفسهم ويعتبرون من قبل الآخرين هنغاريين يعيشون في بلدان مجاورة (سلوفاكيا، رومانيا، صربيا والنمسا) حيث يكونون أقليات. الروس، أكثرية السكان في الاتحاد السوفييتي السابق، أصبحوا أقليات في العديد من الدول القومية لما بعد الاتحاد السوفييتي. يمكن أن تكون جماعات المهاجرين في وضع مقارن، ينتمي أعضاء هذه الجماعات إلى أكثرية (أو أمة) في بلدهم الأصلي، ولكنهم ينتمون إلى أقلية (أو جماعة عرقية) في البلد المضيف. يمكن لجماعة الأكثرية أن تصبح كذلك أقلية من خلال إدماج إقليمها في منظومة أكبر.

هناك إمكانات لتحول ظرفي، وكذلك لتغير تاريخي، بين مكانة الأقلية والأكثرية لجماعة أو فئة معينة. هنا علينا أن نلاحظ أن حدود الجماعة نفسها قد تبقى غير متغيرة إلى حد ما من خلال مثل هذه العملية.

الأقليات والدولة

في العالم المعاصر، يجبر كل واحد تقريبا على أن يأخذ هوية كمواطن - بالكلمات اللاذعة لديفيد ميبيري - لويس (1984)، فإننا نعيش في حوت اللوياثان (*). بما أن بعض أشكال التباين الثقافي والعرقي يجب أن تكون «مسألة خارج المكان» بالنسبة إلى القوميين بمثلهم للتجانس الثقافي (وإن لم يكن عرقيا بالضرورة)، فإن مثل هذا التنوع غالبا ما يعرف من قبل الجماعات المهيمنة كمشكلة، كشيء ما على الواحد أن «يتغلب» عليه. إن عمليات الإبادة المحضة والنزوح القسري هي من أكثر الطرق وحشية

(*) وحش بحري ورد في عدة مواضع من الكتاب المقدس - [المحررة].

التي اســتخدمت من قبل الدول في تعاملاتها مع الأقليات. تلا الاستعمار الأوروبــي بضع حالات للإبادة الجماعية في الأمريكتين وأســتراليا، حالة أخــرى معروفة كانت الإبــادة المنهجية لليهود الألمان ويهود وســط أوروبا والغجــر من قبل الرايخ الثالث قبل وخلال الحرب العالمية الثانية، تتضمن أمثلــة أكثر تأخرا محاولات «التطهير العرقي» في أجزاء من يوغســلافيا السابقة ومذبحة الهوتو على التوتسي في رواندا العام 1994.

تم القيام بالإزاحة القسرية لجماعات عرقية كاملة من قبل المستعمرين الشمال أمريكيين، وكذلك الحال من قبل الاتحاد السوفييتي في ظل حكم ســتالين ومن قبل مملكة الأنكا ما قبل الكولومبية في الأنديز، حيث أزيح الآيمارا قسريا. أصبحت هذه الطرق في مجملها أقل انتشارا منذ الحرب العالمية الثانية. اليوم، تستخدم الدول على وجه العموم واحدة أو بضعا من الاستراتيجيات الرئيسية الثلاث في تعاملاتها مع الأقليات.

أولا، قد تصر الدولة على اســتيعاب «الجماعــات المقاومة للاندماج وفق المقاييــس المحددة» (مصطلح غيلنــر). قد تصر، قل، علــى أن الأقليات مثل البريتونيين والبروفنسيين يصبحون فرنسيين، بمعنى أن يسقطوا لغاتهم ضيقة الأفــق وعلامات الحدود ويعرفون أنفســهم تدريجيا كفرنســيين. على الرغم من أنه غالبا ما يعتقد أن مثل سياســات الاســتيعاب هذه تساعد جماعاتهم المستهدفة لنيل الحقوق المتساوية لتحسين مكانتهم الاجتماعية، فإنها غالبا ما تلحــق المعاناة وفقدان الكرامة على الأقليــات، ممن يتعلمون إذن أن تقاليدهم هم لا قيمة لها. في الفصل السابق، رأينا مثلا على حركة إعادة البعث العرقي، الحركة البريتونية، والتــي بدت لتتنافس من أجل مورد نادر هو تقرير المصير الثقافي. تقود السياســات الناجحة للاستيعاب في النهاية إلى اختفاء الأقلية. في التاريخ البريطاني المتأخر، كان هذا هو قدر الشعب القرنيشي (*)، ممن لا يتميز أحفادهم عن الإنجليز. بمعنى أن نقول، إنهم إنجليز.

ثانيــا، قد تختار الدولة الهيمنة، ممــا يتضمن في الغالب التمييز على أســس عرقية. يســتتبع هذا أن تقتلع الأقلية من الأكثرية، ويبرر هذا في الغالب من خلال الإشــارة إلى الدونية الثقافيــة المفترضة للأقلية. غالبا

(*) Cornish، نســبة إلى كورنوال أو قرنوال، وهي مقاطعة إنجليزية ســاحلية جنوب غرب إنجلترا - [المحررة].

مـــا تحمل أيديولوجيات التمييز فكرة أن مـــن المؤذي أن «نخلط الثقافات» أو الجماعـــات العنصرية، وتهتم بالمحافظة على الحـــدود. دائما ما يكون السـياق ذا قوة غير متناسـقة، على الرغم من أنه، كما سوف نرى، يمكن أيضـــا تحليله من حيث التفاوض. كان نظـــام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا حالـــة واضحة جدا عن التمييز العرقـــي، ويتم التمييز كذلك في العديد من المدن الأمريكية على امتداد خطوط عرقية. في الحالة الأخيرة، ليس التمييز بالضرورة نتيجة سياســـات الدولة ولكنه بسبب مجموعة من الاختلافات الطبقية تبعا لخطوط عرقية، ثنائيات عرقية، ووصمة أقلية.

يكمـــن الخيار الثالث الرئيســـي بالنســبة إلـــى الدولة في التســـامي بالأيديولوجيـــا العرقية القومية وفي تبنـــي أيديولوجيا التعددية الثقافية، حيث المواطنة والحقوق المدنية التامة منســـجمة مـــع بضع هويات عرقية أو دينية، نموذج فدرالـــي غير مركزي يوفر درجة عالية من الحكم الذاتي المحلي، أو نموذج جمهوري (كما في فرنســـا، ليـــس كما في نظام الحزب السياســـي الأمريكي) حيـــث تكون الهوية الثقافية محددة ببســـاطة كأنها ليست بذات صلة بالمواطنة.

قد تستجيب الأقليات لهيمنة الدولة بثلاث طرق رئيسة، إنهم يملكون ثلاثـــة خيارات وصفت في البداية على أنها «خروج، صوت أو ولاء» من قبل ألفريد هرسشـــمان (1970). الخيار الأول هو الاســـتيعاب. كانت هذه عملية شـــائعة جدا، سواء أكانت قد اختيرت واقعا أم لا. في بعض الحالات، فإنه من المســـتحيل على الرغم من ذلك، بالنسبة إلى الأقلية العرقية، أن تختار الاســـتيعاب. الســـود في أمريكا لم يســـتوعبوا بعد، بدرجة كبيرة لأن لون البشـــرة (العنصر) علامـــة مهمة للهوية الجمعية في الولايات المتحدة. يصبح لون البشرة إذن في النهاية خاصية عرقية، ســـواء أشدد السود أنفسهم عليه أم لا. في علاقات الأقلية - الأكثرية، إذن، نرى المحددات لوجهة نظر تحليلية حول العرقية والتي تشـــدد من وجهـــة نظر أحاديـــة على الجانب الطوعي، الاســـتراتيجي. العديد من الناس هـــم في الحقيقة ضحايا التصنيفات العرقيـــة التي لا يؤيدونها هم أنفسهم.

تملك الأقليات التي ينكر عليها الاستيعاب في الغالب مكانة خاضعة في تقسيم العمل. يمكن أن يعتبروا ضحايا العزل العرقي. تقاوم الجماعات الأخرى، على الرغم من ذلك، الاستيعاب وتعبر عن رد فعل من خلال الاندماج العرقي. يتكون الخيار الثاني بالنسبة إلى الأقليات إذن في إذعانهم للتبعية، أو بطرق أخرى محاولة التعايش بصورة سلمية مع الدولة القومية. قد يفاوضون أحيانا من أجل الحصول على استقلال ذاتي محدود في، قل، قضايا دينية، لغوية أو سياسية محلية. في حالات أخرى، قد تعيد مثل هذه الجماعات إنتاج حدودها وهوياتها بصورة غير رسمية. البعض، مثل يهود أمريكا الشمالية، الموريشيين الصينيين أو كريولي فريتاون (في سيراليون، انظر أي. كوهين، 1981) يمكن أن يعتبروا نخبا، وكما أظهرت أيمي تشوا (2004) في مسح على مستوى العالم للنخب العرقية، يميل مهاجرو الأقليات إلى تشكيل نخب اقتصادية في بلدان العالم الثالث، تماما على الضد من الوضع في أوروبا الغربية.

الخيار الرئيسي الثالث بالنسبة إلى الأقليات، الخروج أو الانفصال، هو بطبيعته لا يتوقف مع سياسات الدولة. الجماعات التي تفضل الانفصال والاستقلال التام هي دائما مجتمعات محلية عرقية بمفهوم هاندلمان، وقد وصفتها فيما سبق بأنها أمم أولية.

هذه الاستراتيجيات نماذج مثالية. عمليا، ستدمج كل من تكتيكات الدولة واستجابات الأقلية عادة استراتيجيات الاستيعاب والعزل (أو الإدماج العرقي)، وقد تنقسم الأقليات حول قضايا الاستقلال. المصطلح الشائع لوصف المساومات بين الاستيعاب والعزل/ الإدماج، هو «التوحيد». ينطوي هذا على مشاركة الأقلية المتزامنة في المؤسسات المشتركة للمجتمع وإعادة إنتاجها لهوية الجماعة والحدود العرقية. كما سنرى أدناه، قد تحلل العديد من علاقات الأكثرية - الأقلية من خلال التركيز على التوتر بين المساواة والاختلاف على امتداد هذه الخطوط.

خلق الأقليات في العالم الحديث

متى أصبح اليانومامو أقلية؟ في دراسات نابليون شاغنون واسعة الانتشار (كما في شاغنون، 1983)، فإنهم لا يظهرون كأقلية. على العكس، إنهم يظهرون كجماعة مهيمنة مقسمة إلى قبائل وأفخاذ، وليس إلى جماعات عرقية. اليوم، ينظر إلى اليانومامو، ويعرف قادتهم أنفسهم، كأقلية عرقية أو سكان أصليين. بناء على القانون الدولي على شبكة عالمية للسكان الأصليين، فإنهم يتفاوضون مع الحكومتين الفنزويلية والبرازيلية من أجل الحصول على حقوق أقليمية. من خلال العملية الثنائية للتوحد في الدولة وفي نمط الإنتاج الرأسمالي ونظام الاستهلاك (انظر الفصل الخامس) أصبح اليانومامو أقلية. تسبب توحدهم الجزئي في نظام وهيمنة أكبر، سواء كان إراديا أو لم يكن في وضعهم الحالي كأقلية.

عندما ينجز هذا النوع من التوحيد بدرجة ما، فإنه يقود عادة إلى ردود فعل تكميلية للاستيعاب والإدماج العرقي. في حالة العديد من الأقليات، فإن من المحتمل أن نتعقب المراحل المتمايزة في استراتيجياتهم. علينا أن نلاحظ هنا أن ورقة أعمال «الحقوق الثقافية» هي حديثة في عالم السياسة، وأنه فقط بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت العضوية في أقلية عرقية، في بعض المجتمعات، ميزة سياسية. لا ميثاق الأمم المتحدة ولا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان احتوى فقرات حول حقوق الأقليات (يونغ، 2004)، وكان فقط العام 2007 أن تبنت الجمعية العمومية للأمم المتحدة إعلان الأمم المتحدة لحقوق السكان الأصليين، بعد أكثر من عشرين عاما على النقاش في الموضوع.

في الوقت الحاضر فإن «صيرورة عرقية» مهمة تأخذ مكانها، كما جودل في الفصلين الرابع والخامس، هذه الصيرورة ترتبط بالحداثة. إنها ما يمكن أن يوصف كذلك كصيرورة سياسية للثقافة، أو الاتجار بها (كما في كوماروف وكوماروف، 2009، لما يسمونه «المؤسسة العرقية». لفترة طويلة عرفت أقلية الآينو في هوكايدو (اليابان) من قبل اليابانيين المهيمنين ليس كأقلية عرقية، بل كيابانيين غير مكتملين (سوبيرغ، 1993). أسست عمليات البعث العرقي الأخيرة للآينو، ممن يشدد قادتهم على «أننا نملك

ثقافة خاصة بنا»، نوعا جديدا للعلاقة مع اليابانيين. بدلا من أن يقاسوا بمقاييس المجتمع الياباني، فإنهم الآن يقدمون أنفسهم كشعب، متمايز عن اليابانيين ومساو لهم، كمختلف بدلا من أن يكون أدنى. بتقديم خيار بين أن يكونوا دون المستوى الطبقي المطلوب أو أقلية عرقية، فإن العديد من الجماعات تميل إلى اختيار الأخيرة.

على الرغم من أن هذا المثل يشير إلى السكان الأصليين، فإن النقطة التي قدمت حتى الآن ذات مصداقية بالنسبة إلى أقليات أخرى كذلك. إن ما يملكونه معا هو علاقة صراع محتمل مع الدولة و/أو الجماعة المهيمنة. في القسم التالي، سأميز بين نوعين من أوضاع الأقليات: السكان الأصليين والأقليات الحضرية المهاجرة.

المحلية

يستخدم مصطلح «السكان الأصليين» أو «المحليين» في الأنثروبولوجيا لوصف جماعة غير مهيمنة في أقليم محدد، مع ادعاء معترف به إلى حد ما بالأصالة (انظر كامبيل، 2004، بين، 1992، 2000، حول تعقيدات هذا المصطلح المتنازع عليه). السكان الأصليون ليسوا بالضرورة «أول القادمين». على الرغم من أن الألمان والروس قد يكونون من أقدم الجماعات العرقية الباقية على قيد الحياة في أجزاء من مناطقهم المعنية، فإنهم لا يعتبرون سكانا أصليين. تعرف الجماعات الأصلية على أنها جماعات لا دولة، ويربطون دائما بالنمط اللاصناعي للإنتاج (سوغيستاد، 2001). لا يعني هذا أن أعضاء الجماعات الأصلية لا يشتركون على الإطلاق في الحكومات أو العمل في المصانع، بل إنهم يمثلون طريقة في الحياة تجعلهم أكثر هشاشة تحديدا بالعلاقة مع الحداثة والدولة. أخضع السكان الأصليون تاريخيا إلى مذابح كبيرة، استيعاب بالقوة وإهمال (حتى أن سكان أستراليا الأصليين لم يحسبوا في التعدادات القومية حتى الستينيات). منذ النصف التالي للقرن العشرين، تحديدا منذ السبعينيات، أصبحت العديد من مثل هذه الجماعات منظمة سياسيا بالطرق التي تمكنها من الترويج لمصالحها في مواجهة الأكثرية الشمولية المهيمنة. كان

ولايزال تشكيل المجلس العالمي للسكان الأصليين مهما في هذا المجال. منظورا إليه من وجهة نظر النظرية الأنثروبولوجية للعرقية، فقد أثبتت ديناميات مثل هذه الحركات العرقية السياسية كونها أرضا خصبة لدراسة صيرورات الهوية في حال التغير (انظر، على سبيل المثال، براس، 1985).

كما لوحظ من قبل نيك توماس (1992)، زيادة في ذلك، فإن من سوء الفهم الشائع أن السكان الأصليين كانوا معزولين قبل الاستعمار والدولة، حتى إذا ما كان الوضع الحالي يمثل شيئا ما جديدا، كما يظهر في

> فنون وحرف السكان الأصليين في محل حضري لبيع التذكارات للسياح الأوروبيين، والعمال المهاجرين من السكان الأصليين ممن يتحركون بين المكسيك وكاليفورنيا، وفلسفات السكان الأصليين للإنسانية جمعاء، والسكان الأصليين في الإعلام السائد، والفنانين من السكان الأصليين في باريس، ومنظمات السكان الأصليين (فورت، 2009).

مع ذلك، يقف السكان الأصليون في علاقة صراع محتمل مع الدولة القومية كمؤسسة. غالبا ما يقدم مشروعهم السياسي الرئيسي كمحاولة للبقاء بوصفهم جماعة حاملة للثقافة، ولكنهم نادرا ما يبصرون تشكيل دولتهم القومية. إنهم ليسوا بسكان دولة.

الصراع الإقليمي

يخص النوع الأكثر شيوعا للصراع بين السكان الأصليين والدولة الحقوق الإقليمية. الحالة النموذجية لهذا النوع هي النزاع المستمر بين هنود الكري والدولة الكندية على مشروع المياه بالطاقة الكهربائية في خليج جيمس. في السبعينيات قررت السلطات الكندية بناء سد كبير وسط منطقة معترف بها على أنها أرض الصيد التقليدية للهنود، الذين احتجوا ضد ما رأوا أنه استخدام غير مشروع للقوة. أظهر الصراع الوضع السياسي الصعب للسكان عديمي الدولة عندما يواجهون بدولة تضم إقليمهم بصورة رسمية. مع ذلك، شدد الأنثروبولوجيون الذين درسوا نزاع خليج جيمس على المهارة المعتبرة التي أبداها قادة الهنود كمساومين

ومفاوضين (فيات، 1985). على وجه العموم نظر إلى ذلك على أنه حدث مهم لتشكيل الهويات الهندية الكندية (روسنز، 1989): من خلال مثل هذه المواجهات مـــع الدولة، نظمت الجماعات الهنديـــة بصورة مؤثرة ونجحت في حشـــد الموارد السياســـية، كما نجحت في تعلم الثقافة واســـتخدامها استراتيجيا في المفاوضات السياسية.

درســـت قضية موازية في ســـكاندنيفيا الشـــمالية مـــن قبل روبرت بين (1985، انظـــر كذلك ثيون، 1995). هذه القضية، والتي خســـرت فـــي النهاية من قبل الســـكان المحليين، اهتمت ببناء ســـد للمياه بالطاقة الكهربائيـــة من قبـــل الحكومة النرويجيـــة، والذي كان يمكن أن يفســـد التـــوازن البيئي في مناطق الرعي التقليدية لســـيمي الجبال. يجادل بين أن الســـيمي اعتمدوا على تعبئة الدعـــم من الخارج - جوهريا من المجتمع النرويجي الأكبر - لكي تأتي مقاومتهم بنتيجة. السيمي، وجماعات أخرى فـــي أوضاع مشـــابهة، يعتمدون بصورة حاســـمة على المســـاومين الذين يســـتطيعون أن يمثلوا مصالحهم في المجتمع الأكبر، ممن يســـتطيعون أن يســـتكملوا (مصطلح آيدهام، انظر الفصل الثاني) العمل مع الســـلطات والرأي العالمي. قد يعلي هذا النوع من السمســـرة السياسية مكانة الأقلية فـــي المجتمع الأكبر والاحترام الذاتي لأعضائها. في حالة الســـيمي، فإن المقاومة ضد ســـد الألتا، على الرغم مـــن أنها لم تكن ناجحة في النهاية، فقد كانت ذرائعية لصياغة فكرة وحدة الســـيمي. لقد أرســـت الأســـاس التنظيمي لتجربة سياسية مثيرة للاهتمام، تحديدا تشكيل برلمان السيمي في العام 1989، بســـلطات تشـــريعية محدودة على نحـــو مقبول، ضمن الدولة النرويجية. صيغت الصلات ضمن فئة الســـيمي، مقوية شـــبكتها وعلاقاتها (انظـــر الفصل الثالث)، مع التنظيمات السياســـية النرويجية والمنظمـــات غيـــر الحكومية، ومع جماعات الســـكان الأصليين في أجزاء أخرى من العالم.

لا بـــد من ذكر نقطتين عامتين هنا. أولا، لا وجود لتناقض ضروري بـــين الحداثـــة والإبقاء على الهويـــة العرقية - علـــى العكس، يمكن أن يجادل بأنه في العديد من الحالات فإن جوانب معينة للحداثة مطلوبة

لنجـــاح المحافظة على الهويـــة. ليس التغير الثقافي فـــي حد ذاته هو الذي يحدد فرص البقاء بالنســـبة إلى الأقليات العرقية. بدلا من ذلك، فإنها القدرة النســـبية لأقليات معينة لتتقن التغيير وتســـتخدم تقنيات جديدة وإمكانات سياســـية من أجل تحقيق أهدافها (آيدهام، 1992، هينركسون، 1992).

يتطابق هذا الاستنتاج مع وجهة النظر التي طورت من قبل عن العرقية في هذا الكتاب، والتي نمت عن الدراســـات حول العلاقات ما بين العرقية فـــي حزام النحاس، المهاجرون في الولايـــات المتحدة، عمليات الحدود في الســـودان وفي ســـوات، والسياســـة في المدن الأفريقية. حقيقة أنها قابل للتطبيـــق في مثل هذه الأوضاع المتنوعة تشـــير إلـــى أن لدى وجهة النظر الأنثروبولوجية عن العرقية الكثير لتوصي به.

النقطة الثانية هي أن علاقات الأقلية – الأكثرية قد تنطوي على وجود وكلاء آخرين بالإضافة إلى الجماعتين. في العديد من الصراعات من هذا النـــوع، قد يؤدي الطرف الثالث دورا مهما. آخذيـــن في الاعتبار مكانتهم العسكرية وقوتهم السياسية المتدنية، فإن السكان المحليين يعتمدون بدرجة كبيرة على الدعم الدولي. كانت الشـــبكات العابرة للأمم للسكان المحليين – ولاتـــزال بدرجات متزايدة – مهمة جـــدا في هذا الاعتبار. وكذلك فيما يتعلق بدور المســـاومين الثقافيين أو المقاولين: هؤلاء الأفراد والوكلاء ممن يتوســـطون بين الســـكان المحليين، الدولة والمجتمع الدولي. قد يكون مثل هؤلاء اللاعبين أنفســـهم أعضاء متعلمين بصورة رسمية للجماعة المحلية، وقـــد يكونـــون كذلك أنثروبولوجيـــين أجانب، مبشـــرين، أو منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية، منظمة البقاء الدولية أو جماعة العمل الدولية لشؤون السكان الأصليين (بيين، 1971). في العديد من الحالات، قد تكون هناك شـــكوك فيما يتعلق بالطرف المســـتفيد مـــن تمثيل هؤلاء المساومين واقعيا: من وجهة نظر روسنز (1989) وفان دين بيرغ (1975)، فإنهم قد يكونون ببســـاطة سياسيين محترفين يبحثون عن القوة. يمكن أن يكـــون دورهم في عمليات التغير الثقافـــي كذلك موضوعا مثيرا للاهتمام وللمزيد من التحقيقات.

مراحل في الأصول العرقية

تبرز عملية الأصول العرقية التي مر بها الإنويت سكان غرينلاند خلال العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة مزيدا من النقاط.

لعديد من السنوات قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، بدت هوية الإنويت سكان غرينلاند مهددة بصورة جدية. كانت غرينلاند مستعمرة دنماركية، وعدد متنام من الإنويت، ممن كانوا صيادين تقليديا، قد تأقلموا مع طريقة الحياة الحديثة. أصبحت الدنماركية اللغة المهيمنة بصورة متصاعدة، لاسيما كوسيلة للتعليم في المدارس. كان الدنماركيون يفضلون الانتشار الواسع للغة غرينلاند، ولكن الإنويت أنفسهم «تمنوا أن يجعلوا غرينلاند منطقة ناطقة باللغة الدنماركية على المدى البعيد» (بيرثيلسين، 1990: 335).

كجزء من التوجه الجديد في السياسات العرقية الدولية والتي اكتسبت بعثا وإحياء بداية السبعينيات، عندما أصبح مشروعا من النواحي السياسية أن تطرح مطالبات لمصلحة الأقليات العرقية، بدأت جماعة جديدة من المتحدثين بالتساؤل عن اختفاء ثقافة الإنويت. منذ ذلك الحين، وتحديدا منذ تقديم فكرة الحكم الذاتي في العام 1978، بدأ سكان غرينلاند بإحلال لغتهم محل اللغة الدنماركية في المدارس، الإعلام والتعاملات الرسمية. تم إحياء جوانب أخرى لما نظر إليه كثقافة تقليدية للإنويت، مثل الصناعات اليدوية والملابس.

لم يشرع الإنويت في تأمل ثقافتهم بصورة منظمة وبالتالي تحويلها إلى «شيء» يمكن أن يجسد في الكتب والبيانات السياسية إلا بعد مرور فترة طويلة من التغيير الثقافي. كذلك، بدأ الناس بتأكيد هويتهم فقط عندما لم يعد في الإمكان اعتبارها من المسلمات.

قد يكون شكل التأمل الثقافي الذي تم إحداثه من خلال الأدب عاملا حاسما في صيرورة البعث العرقي للسكان المحليين. بما أن «الثقافة كشيء» مهمة في الرمزية السياسية العرقية، وبما أنها يمكن أن تحول بصورة مؤثرة إلى شيء من خلال الكتابة، نستطيع افتراض أن الأقليات التي تواجه بالرأسمالية والدولة تحظى بفرصة أفضل للبقاء كجماعات

حاملــة للثقافة من الجماعات الأمية غيــر المتعلمة. يمكن للجماعات التي «اكتشفت أن لديها ثقافة»، التي اخترعت وجسدت ثقافتها، يمكنها أن تبني على أســاطير الأصل وعلى منظومة واسعة لعلامات الحدود المحتملة غير المتوافرة بالنســبة إلى الأقليات الأمية، والتي يمكن أن تحول بســهولة إلى جماعات دون المســتوى الطبقي المطلوب. كما أظهر مثل هنود الهورون في الفصل الرابع، يمكن للماضي المزدهر والتراجيدي واقعا أن يكتسب إذا ما كانت هناك حاجة إلى ذلك.

تقود هذه التأملات إلى تناقض باد للعيان للسياســات العرقية، والذي قد يساعد على توضيح العلاقة المعقدة بين العرقية والثقافة التي نوقشت في فصول ســابقة. حيث يبدو أن التشــديد على التعليم والمفاوضات مع الدولــة في البقاء العرقي ينطوي على أنــه من أجل أن تنقذ «ثقافة»، فإن عليك أن تفقدها أولا. تمت تقوية هذه الفرضية من خلال حقيقة أن قادة الجماعات الخاضعة يجب أن يتقنوا الرموز الثقافية للجماعة المهيمنة من أجل أن يقدموا قضيتهم بصورة مؤثرة.

قد يقــال إن الحداثة تقلل مدى التبايــن الثقافي في العالم. على أي حــال، فإن التأملية أو الوعي الذاتــي الثقافي الظاهر الذي حقق من خلال هذه العمليات ألهم كذلك تشــكيل الهويات العرقية مشــددا علــى التفرد الثقافي. على نحو مبســط، قد نضعها كمــا يلي: فيما قد يكون أجداد شــخص ما قد عاشــوا بوصفهم إنويت تقليديين (أو ســيمي، أو ســكوتس...) من دون التفكير بعمق في ذلك [1]، وأن أحد الأبويــن تحمل عبئــا عظيما ليتخلص من المكانــة الموصومة والمخزية للأقلية وأن يصبح مســتوعبا وحديثا، فإن جيل اليوم يفعل كل ما في مقــدوره ليحيي العــادات والتقاليد التي اتبعها الأجــداد من دون أن يعرفوا ذلك، والتي حاول آباؤهم بمشــقة أن ينســوها (بيك وآخرون، 1994، عــن التأملية والحداثة). قد تنتــج صيرورات هوية مماثلة من الأشــكال المتنوعة للاتصال الثقافي المستدام، ولكنها تصبح حادة على وجه الخصوص ومهيمنة سياســيا خلال التغيرات الثقافية المتسارعة التي حققت بفضل الحداثة.

عوامل في الأصول العرقية للسكان الأصليين

تفعل الصراعات الكامنة بين الجماعات المحلية والدولة القومية عندما تريد الأكثرية أن تسيطر على الموارد – البيئية، الاقتصادية أو البشرية – في إقليم السكان الأصليين. قد يفسر هذا جزئيا لماذا تتنامى الأسئلة فيما يتعلق بـ «العالم الرابع» على نحو متسارع وبصورة أكثر بروزا، فيما تمارس الدولة القومية والرأسمالية تأثيرا مباشرا على عدد متزايد من الناس في العالم. الحركات السياسية العرقية التي وصفت من قبل هي محاولات لمواجهة هذا التطور. إنها ليست بالضرورة موجهة ضد الحداثة، وإنما ضد ما يرونه محاولات لانتهاك حقوقهم الإقليمية وحقوقهم لتحديد طريقتهم هم في الحياة.

في بوتسوانا، ينكشف التوتر بين السكان المحليين والأكثرية بكثافة متزايدة منذ مطلع الثمانينيات (بيرنارد، 2007، غلبراندسن، 1992، وولمسن، 1989). البشمان (أو الباساروا، كما يسمون في تسوانا، أو سان، كما لايزال يسميهم العديد من الأنثروبولوجيين) لا يؤلفون «جماعة عرقية» أو حتى فئة عرقية بالمعنى الذي نستخدم فيه المصطلحات. إنهم مشرذمون اجتماعيا وسياسيا. إنهم فئة غير متجانسة ثقافيا من الصيادين وجامعي الثمار، تضم عددا من الناس المميزين الذين يعيشون في بوتسوانا، ولكنهم كذلك يعيشون في ناميبيا وجنوب أفريقيا [2]، فرض تصنيف البشمان (أو السان) كجماعة عرقية من الخارج.

فقد البشمان أجزاء كبيرة من أقليمهم الأصلي. مع مطلع التسعينيات، ربما لم يكن سوى 5 في المائة فقط من البشمان صيادين – جامعي ثمار – العديد منهم كانوا عمالا جوالة بأجر، ممن استمروا في العيش برغم ذلك بطريقة حياة البدو الرحل. كتعويض، أسست سلطات بوتسوانا برنامج تنمية في الثمانينيات بهدف «مساعدة» البشمان ليصبحوا فلاحين مستقرين. أسست لهم القرى. بنيت المدارس، ومكاتب البريد والمستوصفات، وقدم العمل للقليل منهم في الصناعات المحلية. يمكن أن يعتبر البرنامج محاولة لاستيعاب البشمان (سوجيستد، 2001).

المحاولات لإجبار الجماعات المحلية على الاستقرار والتعليم هي نموذجية للدولة القومية، والسكان البدو تقريبا في أي مكان يعيشون أوضاعا صعبة. هناك سببان رئيسيان لهذا. أولا، كل المناطق تعود إلى أحد ما، إما أفراد، شركات أو حكومة في بلد حديث. ثانيا، تمثل إدارة الأقليات الجوالة والإشراف عليها مشكلات عظيمة. حقوق الملكية، النظام التشريعي، النظام الضريبي ومفهوم الحقوق والواجبات المتساوية للجميع هي مظاهر للدولة الحديثة غير منسجمة مع الطريقة التقليدية للحياة بالنسبة إلى العديد من السكان الأصليين.

بناء على البحوث حول السكان الأصليين في أماكن أخرى، قد نقترح سيناريوهين رئيسيين اثنين محتملين للبشمان. أحدهما الاستيعاب النهائي، احتمالا كـ «طائفة متدنية»، في المجتمع البوتسواني. يتألف الآخر من البعث العرقي والسياسات العرقية الفعالة في مواجهة السلطات. يتطلب هذا البديل أن يؤسسوا تنظيما سياسيا يمكنهم من عرض مطالبهم بطريقة فعالة. يتطلب هذا بدوره أن يطوروا نخبة من السكان الأصليين المساومين فيما بين الجماعات العرقية. هذان السيناريوهان ليسا حصريين بالتبادل: قد يطبق كل منهما على أشخاص مختلفين أو في أوضاع مختلفة.

قد يبدو السكان الأصليون كأنهم محاصرون بين الإبادة الثقافية والمحافظة على الثقافة. قد يحاولون أن يختاروا العزلة من أجل المحافظة على تقليدهم. ويبدو هذا مستحيلا. قد يحاولون كذلك أن يتابعوا مصالحهم السياسية من خلال قنوات حددت من قبل الدولة - ولكي يصبح ذلك ممكنا فإن عليهم أن يمروا أولا من خلال عملية التكيف الثقافي. يشير تمييزي بين الثقافة والهوية العرقية، والتمايز الموازي بين التقليد والتقليدية، إلى أن الإدماج العرقي - متناقضا على ما يبدو - يمكن أن يكون ناجحا خلال عملية التغير الثقافي الجوهري.

هناك مشكلة الأصالة التي تدخل في الأصول العرقية، ولكن عمل عالم الأنثروبولوجيا يتكون من دراستها بدلا من التساؤل حولها. عندما صرح روسنز لزملائه الأكاديميين في الكيبك بأنه يرغب في دراسة هنود الهورون، نصحه العديدون بألا يفعل، حيث إنهم لم يعودوا «هنودا حقيقيين». بدا

إذن أن زمـــلاءه يميزون بين الثقافة «الحقيقيـــة» والثقافة «المصطنعة». لا يمكـــن لمثل هذا التمييز أن يكـــون ذا مصداقية أنثروبولوجيا، من حيث إنه نفسه قد أنتج ثقافيا. معايير الهوية العرقية الأصيلة تم توليدها فيما بين الجماعات العرقية وفي داخل الجماعات العرقية، وديناميات هذه المعايير هـــي في حد ذاتها جـــزء من تلك الحقيقة الاجتماعية التي ندرســـها. إذا اســـتطاع أحد الســـيمي ممن يعزفون الغيتار في فرقة موسيقى الروك أن يقدم نفسه بمصداقية بمواجهة ســـيمي آخر وفي مواجهة المجتمع الأكبر كســـيمي، من ثم فإنها حقيقة اجتماعية أن في إمكان المرء أن يكون سيميا أصيلا وأن يعزف الغيتار. في الوقت نفســـه، هناك توتر معتبر ضمن فئة السيمي فيما يتعلق بمن هو أهل لحمل العلامة العرقية. ما يسمى «سيمي جديد» (هوفلاند، 1996) هم ســـكان ســـاحليون من أصول ســـيمية ممن أنعشـــوا ســـيميتهم من خلال الإظهار الخارجي لرموز السيمي (وبخاصة اللباس التقليدي) وتعلم اللغة. إنهم ليســـوا بالضرورة مقبولين كســـيميين حقيقيـــين مخلصين غير مزيفين من قبل الناطقين بالســـيمي من ســـكان الجبـــال «الأكثر أصالـــة»، الذين - من جانبهم - ليـــس لديهم رفض للتكيف مـــع طريقة الحياة الجديدة (من ضمنهـــا الدعامات مثل البيوت الحديثة، المركبات الجليدية والموسيقى الإلكترونية).

الميل فيما بين الأنثروبولوجيين إلى تفضيل «الثقافة القديمة، الأصيلة» على «الثقافة الجديدة، الملوثة»، والتي علمت الكثير من أنثروبولوجيا القرن التاســـع عشر والقرن العشرين، تم التخلي عنها بدرجة كبيرة. وإن تم ذلك بتردد أحيانا (على الرغم من أنها لاتزال قائمة فيما بين القادة السياسيين العرقيـــين، كما رأينا). لم تعد العشـــيرة المعزولـــة قائمة على أي حال، في عالم متشـــابك عولمـــي. يميل الأنثروبولوجيـــون الذين يعملـــون فيما بين السكان الأصليين اليوم ألا يروا التزامهم الأخلاقي مساهما في المحافظة علـــى الطريقة القديمة للحيـــاة، وإنما بدلا من ذلك في مســـاعدة الناس علـــى تحقيق الانتقال نحو الحداثة بشـــروطهم هـــم. تيرينس تيرنر، عالم الأنثروبولوجيا الذي عمل فيما بين الكيابو الأمازونيين لعقود من الزمن، لم يشجعهم - بالإضافة إلى بحوثه عن مجتمع الكيابو والتغير الثقافي - فقط

على تعلم البرتغالية (اللغة الرسمية في البرازيل)، وإنما أعطاهم تعليمات كذلك ليستخدموا كاميرات الفيديو لتمكينهم من أن يقدموا أنفسهم إلى العالم الخارجي وفقا لشروطهم هم (تي. تيرنر، 1992).

الأقليات المهاجرة

يختلف المهاجرون في بضعة جوانب مهمة عن السكان الأصليين. غالبا ما يفتقرون إلى المواطنة في البلد المضيف، وغالبا ما كانوا أعضاء أكثريات في بلدانهم الأصلية. في العديد من الحالات، يستقر المهاجرون مؤقتا فقط في البلد المضيف. على الضد من السكان الأصليين، يميل العمال المهاجرون إلى أن يكونوا موحدين كليا في النظام الرأسمالي للإنتاج والاستهلاك، بما أنهم يصلون في العادة كعمال مأجورين متوقعين. من هذا المنطلق، فإن اللاجئين فئة مختلفة بصورة خفيفة، وقد يكون غالبا من المفيد أن نميزهم عن العمال المهاجرين.

يركز هذا الجزء بدرجة عظيمة على وضع المهاجرين غير الأوروبيين إلى مدن أوروبية. من الواضح أن هذا لا يعني أن هجرة العمل والأقليات الحضرية هي ظواهر أوروبية بدرجة رئيسية، ولكن العديد من الدراسات الأنثروبولوجية الرئيسة للأقليات الحضرية من هذا النوع قد أجريت في أوروبا. في نهاية هذا الجزء، سنأخذ في الاعتبار وضع الأقلية في الولايات المتحدة. في البداية، علينا ملاحظة أن هذا النوع من بحوث الأقلية محكوم أيديولوجيا بقوة – وينطبق هذا على كلا الجانبين من الأطلنطي – لأن الدراسات تتعامل عادة مع صراعات في مجتمع الكاتب نفسه، ويمكن في الأغلب أن تفسر كبيانات سياسية (حتى إن لم يكن ذلك مقصودا).

كما وصفت في الفصل الخامس، فإن التغيرات في أسواق العمل كانت ولاتزال ذرائعية بخلق الأقليات المهاجرة الدائمة في أوروبا وشمال أمريكا (وفي أماكن أخرى في العالم). مثل أوضاع الأقلية لسكان «العالم الرابع»، فإن علاقاتهم مع الجماعات المهيمنة كانت قد درست بدرجة عظيمة. على وجه الخصوص من قبل علماء الاجتماع – كعلاقات تميزت بالقوة غير المتساوية والهيمنة الاقتصادية، السياسية والثقافية. جادلت الدراسات

التي استلهمت الفكر الماركسي على أن التمييز العرقي في المجتمعات الصناعية مشروط بالعلاقات الطبقية في تلك المجتمعات. الجماعات المهاجرة، والتي تميل في مجتمعات الشمال الأطلنطي إلى أن تحتل مناصب دنيا في تقسيم العمل، صار ينظر إليها كقوة عمل احتياطية والتي استوردت عندما كان هناك طلب للعمل، والتي أهملت وأحيانا طردت خلال فترات الكساد. الصراعات بين المهاجرين والطبقات العاملة المحلية، تأخذ أحيانا شكل العنصرية والشغب، اعتبرت أحيانا ضمن هذا الإطار كأنها «وظيفية» بالنسبة إلى النظام ككل، بما أنها تحول الانتباه عن التناقض الجوهري بين العمل ورأس المال.

دراسات أقلية المهاجرين المركزة على مستوى العلاقات ما بين الشخصية وديناميات الجماعة غالبا ما اعتبرت اللاتناظر في القوة بين الأقلية والأكثرية كفقرة مهمة. قد نميز ابتداء خمسة جوانب لأوضاع الأقلية هذه والتي لقيت كثيرا من الاهتمام:

1 - التمييز والتنحية عن قطاع السكان المهيمن (الغازي وآخرون، 2009، كوكس، 1967، فينتون، 1999، باتيرسون، 1977، ريكس، 1973). تعني التنحية أن مهارات المهاجر غير معترف بها في البلد المضيف. على سبيل المثال، إذا كان المهاجر يتكلم أربع لغات أفريقية، فإن ذلك لا يعد رصيدا في سوق العمل البريطانية.

2 - استراتيجيات الأقلية للمحافظة على هوية الجماعة (إبستاين، 1978، غليزر وموينيهان، 1963، نوفاك، 1971، تاجفيل، 1978).

3 - تنافس الجماعة والصراع العرقي (بانتون، 1983، أي. كوهين، 1974أ، ديسبريس، 1975ب، سشمدت وشرودر، 2001).

4 - التغير الثقافي والديناميات في الجماعات المهاجرة، من ضمنها التغيرات الشاملة في المجتمع المضيف (بومان، 1996، دي فوس وررومانوشي - روس، 1975، مي وآخرون، 2004).

5 - عبور القوميات Transnationalism (باسش وآخرون، 1994، فيرتوفك، 2001، فيربنر، 2002، وانظر الفصل الثامن).

علينا أن نضع في بالنا أن الجماعات المهاجرة قد تحتل مناصب النخبة في المجتمعات. الصينيون في إندونيسيا والفلبين، اللبنانيون في ليبيريا، الهنود في مدغشقر، إلخ (تشوا، 2004).

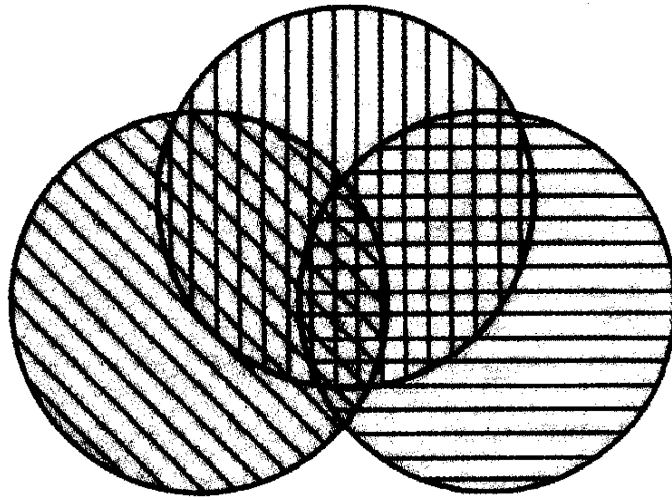
سأمضي الآن لأضرب مثلا في كيف أن وجهات النظر الأنثروبولوجية عن العرقية قد تسلط الضوء على نوع ظروف الأقلية الذي يتميز به العمال المهاجرون وأحفادهم في أوروبا.

الحدود والهجينية

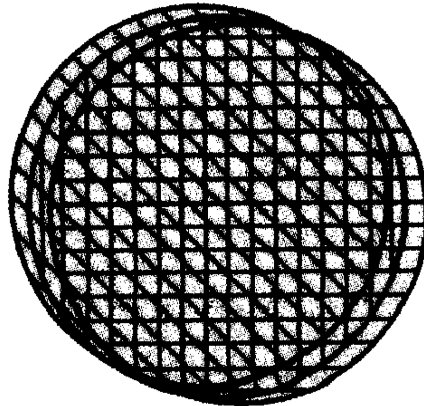
في مقارنة كلاسيكية بين منطقتين ثنائيتين في لندن، وجدت ساندرا والمان (1986) اختلافات مثيرة للاهتمام في علاقات الأكثرية - الأقلية. تميزت باو التي تقع في إيست إند (في برج هامليتس) بقطبية وثنائية قوية بين المقيمين التقليديين والمهاجرين، بينما العلاقات العرقية في باترسي (جنوب لندن) كانت أكثر انفراجا وأقل أهمية اجتماعيا. يمكن أن توصف كلا المنطقتين على أنهما مناطق طبقات عاملة، وهناك العدد نفسه من المهاجرين تقريبا من الأماكن نفسها (الهند، الباكستان، أفريقيا، غرب الأنديز) في كلتا المنطقتين. كيف يمكن لنا أن نفسر هذه الاختلافات؟

تكونت الشبكات الاجتماعية في المنطقتين بصورة مختلفة، وعملت آليات الحدود العرقية بصورة مختلفة. في باو، مالت الشبكات الاجتماعية إلى أن تكون مكثفة ومغلقة، تفاعل الناس مع ذات الشركاء في العديد من الظروف المختلفة. في باترسي، على العكس، انتمى الناس إلى العديد من الجماعات المختلفة مع تجاوزات جزئية فقط في العضوية. في باو، عاش الناس وعملوا في المنطقة نفسها، عمل الناس الذين عاشوا في باترسي في أجزاء أخرى من لندن. في باو، عمل الناس بصورة مميزة في واحد من المصانع الرئيسية القليلة، فيما كان لأولئك الذين عاشوا في باترسي خيار أوسع واستخدموا في مشاريع عمل صغيرة وكبيرة أكثر تنوعا. كانت باو منطقة بسكان إنجليز كبار في السن ومستقرين، فيما سكان باترسي كانوا أكثر تنقلا. في باو، كان السكن بدرجة كبيرة من قبل

البلدية ولم يسمح بالخيار نفسه كما في باترسي، التي قدمت تنوعا لأنواع مختلفة من السكن. في باو، فقط العوائل الإنجليزية القديمة (أو الأيرلندية) اعتبرت من الأعضاء التامين للمجتمع المحلي، في باترسي، فإن الواحد «يعتبر منتميا» لحظة انتقالـه. وصفت والمان الفرق بين المنطقتين كما الذي بين نظام متجانس مغلق (باو) ونظام غير متجانس مفتوح (باترسي). النتيجة كانت أن الحدود العرقية في باو أكثر صلابة عما هي عليه في باترسي، حيث أثبتت العرقية كونها أقل أهمية (انظر الشكل 7-1). كانت هناك بضع «بوابات»، أو نقاط دخول مستقلة، إلى الأنظمة الفرعية الاجتماعية المتنوعة لباترسي، بينما في باو يتعين على الواحد أن يجتاز كل «الحواجز» مرة واحدة من أجل أن يكون مقبولا:



أ - النوع غير المتجانس / المفتوح
(باتريسي)



ب - النوع المتجانس / المغلق
(باو)

(الشكل 7-1) الأنظمة المحلية في باترسي وباو يظهر تجاوز الحدود، والكثافة، والوصول إلى الترابطات المحلية.
المصدر: والمان، 1986، 241

> عندما تكــون كل مواردك في نظام محلي متداخل، فإن احتمــالات التكيف تكــون محدودة جــدا، وتميل علاقاتك الاجتماعيــة إلى أن تكون متعددة. كما في الشـــخص الذي تعمــل معه ويكــون كذلك جــارك الخ. العلاقــات المحلية ليست مربوطة بمجالات أو نظم خارجية بالطريقة نفسها، والجماعــات العرقية أكثر احتمالا لأن تبقى مميزة (والمان، 1986: 243).

بينمــا يصف النموذج الذي اقترح مــن قبل والمان، العلاقات في مدينة ثنائيــة، فإنه قد يطبق بصورة مثمرة في ســياقات أخرى للعرقية. نقطتها المهمــة هي أن بروز العرقية يتباين مع ذلــك وأن هذا التنوع يمكن أن يتم التحقــق منه من خــلال النظر إلى من يقوم بماذا ومــع من ولأي غرض. إذا كانت الشــبكات الاجتماعية ذات صلة في بعض المجالات، مثل ســوق العمــل، فإن احتمال تطور الروابط أو الاتحادات العرقية يزداد. بالتأكيد، قد يجادل المرء بأن الأســباب الكامنة لتشــكيل معين هي بنائية. قد يظهر المرء، على ســبيل المثال، كيف أن حضور المهاجرين في حد ذاته، والمنافسة في حد ذاتها من أجل السكن والعمل، سببها النظام الرأسمالي. مثل هذه التحليلات قد تكون ثمينة في حد ذاتها، لكنها غير قادرة على التحقق من أهمية العرقية في حياة الناس.

الثقافة والاقتصاد فيما بين المهاجرين

في دراسة كلاسيكية، مؤثرة للباكستانيين في لندن، جادل جون ريكس وروبــرت مور (1967) أن الباكســتانيين «حولوا إلى طبقة أدنى» بســبب التمييز المنهجي في ســوق العمل والســكن. بعد قليل من السنوات، جادل بــدر دايــا (1974) ضد هذا التحليل، مظهرا كيف أن مســتوى المعيشــة «المتدني» للباكستاني كان في الحقيقة منسجما مع أولوياتهم الاقتصادية. الباكستانيون أنفسهم، وفقا لدايا، اعتبروا تشديد البريطانيين على «السكن الجيــد» كتبذير واســتثمار غير عقلاني للأرصدة. يشــير هذا الاختلاف في التقييــم إلى الفرق المنهجي في القيم بــين الجماعتين. أولئك العمال

الاجتماعيون، السياسيون، والباحثون الذين عرفوا المناطق الباكستانية كـ «مناطق فقراء» وأنحوا باللائمة على السلطات البريطانية أو النظام الطبقي لظروف السكن السيئة للمهاجرين يمكن أن ينتقدوا لوجهة نظرهم العرقية المتعصبة ولعدم أخذهم في الاعتبار تقييمات المهاجرين أنفسهم لأوضاعهم بصورة كافية.

في هذا المجال، قد يكون من المثير للاهتمام النظر بإيجاز إلى الفعاليات الاقتصادية فيما بين المهاجرين في أوروبا الغربية. في الأغلب، يعتمد بقاؤهم الاقتصادي على استخدام الشبكات العرقية وربما المهارات الثقافية. التاميل في أوروبا الغربية، على سبيل المثال، يعتمدون على الطائفة وشبكات الاتصال القروية لإيجاد عمل، ومثل العديد من المهاجرين، فإن لديهم اقتصادا عابرا للأمم حيث تمثل التحويلات إلى سريلانكا الهم الرئيسي (فغليرد، 1999). ينطوي هذا على حقيقة أنه حتى في المجتمعات حيث العرقية ليست معيارا رسميا للتباين الاقتصادي، فإن السكان قد يكونون متباينين مهنيا على امتداد خطوط عرقية.

قوانين الهجرة القومية، وكذلك الاتفاقات الدولية مثل اتفاقية الشنغن، والتي تهدف إلى تسهيل حركة الناس ضمن الاتحاد الأوروبي بينما تحد من تدفق الناس من الخارج، تشجع استراتيجيات جديدة للعمل الحر بالنسبة للجماعات المهاجرة. الاقتصاد غير الرسمي، حيث يشكل المهاجرون غير الشرعيين الأساس لقوة العمل، من المحتمل أن يكون مهما جدا في العديد من الدول الغنية (انظر هاريس، 2002، لبعض التقديرات).

تظهر دراسة حول السنغاليين الولوف في إميليا رومانيا (شمال إيطاليا) من قبل ريتشيو (1999) بضع سمات مهمة للعمل الحر العابر للأمم. يقترن الولوف تقليديا بالتجارة في غرب أفريقيا، وقد كيفوا مهاراتهم بصورة ناجحة للعمل في الأسواق الأوروبية (انظر ستولير، 2002، لدراسة الولوف في نيويورك). يجادل ريتشيو بأنه كما في حالة الهوسا في إبادان، فإن الولوف في إيطاليا مرتبطون أخلاقيا واجتماعيا بتحالفاتهم مع الإخوان المسلمين في السنغال (المريدين)، ولكنه يشير إلى أنه من دون

تنظيـــم قوي لتجار الجملة من الولوف في مقرهم بإيطاليا حيث لا تعرض الســـلع الجيدة فقط، بل كذلك نصائح البيع، فإن الباعة الجوالين الأفراد من الولوف ما كان يمكن أن تكون لهم أي فرصة.

يمضي نظام تجارة الولوف الذي درس من قبل ريتشيو بكلا الطريقين. يعيـــش التجار في إيطاليا جزءا من الســـنة وفي الســـنغال جزءا آخر من الســـنة، وتتراوح الســـلع المقدمة للبيع في الأسواق الســـنغالية بين معدات الهاي فاي وســـلع إلكترونية أخرى إلى الملابس المستعملة للتجار أنفسهم. علـــى الرغم من أن ريتشـــيو يعاني وصف التباينات فـــي ظروف الهجرة، يظهـــر نمط غامض مـــن مادته، من حيث يظهـــر أن مهاجري الولوف إلى إيطاليـــا يوضعون في المجتمع الإيطالي بطريقة فريدة، بســـبب الســـمات المعينـــة لثقافتهم والتنظيم المحلي في الســـنغال. إلى حـــد ما مثل التجار الغوجاراتـــي في لندن (تامبس - ليشـــي، 1980)، فإنهـــم يعتمدون على الموارد الاجتماعية والثقافية الموجـــودة أصلا لتطوير موقعهم الاقتصادي في ظل ظروف جديدة.

الاقتصاديـــات الصغيرة عابرة الأمم أصبحت واســـعة الانتشـــار جدا خلال العقود الأخيرة. شـــائعة جدا بحيث إن دراســـة مدينة في جمهورية الدومينيكان لا تكتمل حتى يتقصى الواحد حياة سكان المدينة ممن يعيشون بصـــورة مؤقتة أو دائمة فـــي مدينة نيويورك (كرون . هانســـين، 2003)، ويجـــب أن ينظر إلى الهجرة على نحو متزايد كمشـــروع عابر للأمم بدلا مـــن عملية أحادية الجانـــب ناجمة عن العزل، الاســـتيعاب أو الوحدة في المجتمع المضيف. يمكن أن تلاحظ الاقتصاديات العابرة للأمم في متأنقي الكونغـــو(*) (فريدمان، 1990) المتباهين بثروتهم فـــي العاصمة برازافيل بعد فترة وجيزة من العمل الشـــاق في باريس، فـــي النظام المصرفي غير الرســـمي حيث يرســـل اللاجئون الصوماليون تحويلاتهم إلى أقارب، في تدفق الســـلع إلى داخل المحال المملوكة وخارجها من قبل المهاجرين في أي مدينـــة أوروبية، والأكثر بالتأكيد فـــي آلاف المجتمعات المحلية، من كيرالا

(*) Congolese Sapeurs، أو «جماعة صانعي الذوق والمتأنقين»، Le Sape هي حركة طريفة ظهـــرت في أحياء الكونغو الفقيرة، يلتزم أتباعها بمعايير تأنق صارمة، مســـتمدة في أغلبها من الأزياء الفرنسية الراقية - [المحررة].

إلى جامايكا، والتي تستفاد من عمل السكان المحليين المشتغلين فيما وراء البحار. منظورا إليه من وجهة نظر بنائية عولمية، فإن هذا النوع من الاقتصاد العابر للأمم يمكن أن ينظر إليه بسهولة كتقسيم عمودي عرقي للعمل حيث تستمر الأنظمة الاستغلالية للاستعمار، منظورا إليه من وجهة نظر المجتمع المحلي، فإنه قد ينظر إليه على نحو مساو كمورد ضروري للثروة، ومنظورا إليه من وجهة نظر الفرد، فإنه يستلزم مجموعة جديدة من المخاطر والفرص.

على وجه العموم، فإن دور التخصصات الثقافية في العلاقات العرقية لم يدرس بما فيه الكفاية. بينما هناك حشد للدراسات المتوافرة التي تتعامل مع التفاوت على صعيد القوة، فإن إعادة إنتاج حدود الجماعة، تنافس الجماعة والهويات السياسية، «الحشو الثقافي» الذي تحويه الحدود – لنستخدم صياغة بارث – لم تعط ما تستحق من الاهتمام، عدا المناقشات حول التعددية الثقافية (انظر الفصل الثامن). قد نثبت إذن، بتبسيط على نحو خفيف، أن دراسات العرقية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية تعاملت مع الصيرورات السياسية وصيرورات الهوية، ولكن ليس حقيقة مع الصيرورات الثقافية. الفروق الثقافية محيرة تحليليا – من حيث إنها لا يمكن أن تقاس. كانت النقطة المهمة بالنسبة إلى كتابات الأنثروبولوجيين عن العرقية على وجه الدقة أنه لا وجود لعلاقة مباشرة بين التنوع الثقافي والعرقية. في الحقيقة، كما جادلت على نحو متكرر، فإن التباين العرقي قد يكون جزئيا نتيجة التجانس الثقافي. أضف إلى ذلك، أن هناك مخاطر سياسية وأخلاقية معينة تقترن بالتشديد التحليلي على الاختلافات الثقافية بين الجماعات. قد يسهم مثل هذا التشديد في تجسيدات معيبة للثقافة ويسهم في إنتاج الأيديولوجيا الأصلية والصور النمطية الأصلية. جزئيا لهذه الأسباب، مالت كتابات الأنثروبولوجيين عن العلاقات العرقية ألا تشدد على الفروق الثقافية، مركزين بدلا من ذلك على الصيرورات الاجتماعية (بينتلي، 1987، إريكسن، 1991ب، هالاند، 1992، دي هويستش، 2000).

من الناحية الأخرى، فإن من المعروف أن التقييمات وأولويات الجماعة العرقية المختلفة قد تختلف. في العديد من الحالات، تختلف مفهومات «الحياة الجيدة» بصورة منهجية بين الجماعات العرقية. مثل هذه الاختلافات، والتي غالبا ما يتم التعرف عليها من قبل الفاعلين أنفسهم، قد تشكل أساسا مهما لإنتاج الصور النمطية والمحافظة على الحدود. ثنائية الغجر - الجورجيو (مصطلح الغجر لغير الغجر) في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، على سبيل المثال، يقوم على مفهومات الاختلافات الثقافية المتبادلة واختلافات القيم، التي يمكن ملاحظة نتائجها في الصيرورات الاجتماعية الواقعية (أوكلي، 1983، ستيوارت، 1991). الناس الذين يعرفون أنفسهم كغجر أو روما لديهم تطلعات مختلفة بوضوح ويسعون إلى تحقيق أهداف مختلفة عن تلك التي لأكثرية السكان. عندما يطلقون القالب غير النظيف وعديم الأمانة على الجورجيو، فإنهم يعممون من تفسيراتهم لملاحظة سلوك الجورجيو. إذن، لا يمكن دائما للعلاقات العرقية أن تفهم بصورة تامة بطريقة تحليل التنافس أو الهيمنة، إنما قد تعتبر كذلك كـ «مواجهات بين الثقافات». الأهداف التي يحاول الناس أن يحققوها تعرف ظرفيا أو ثقافيا، وقد يسعى أعضاء الجماعات المختلفة في المجتمعات المعقدة متعددة الأعراق إلى تحقيق أهداف مختلفة.

في دراسة لمهاجري الهند الغربية في بريستول، طور كين برايس (1979) هذه الفكرة أكثر من خلال إظهار كيف أن الجماعات المختلفة للهند الغربية تسعى إلى تحقيق مشاريع حياتية مختلفة جدا. توجيهان قيميان أساسيان كانا هما السائدين فيما بين مخبريه. يمكن أن يوصف أحدهما «معبر - سيئ السمعة» يرعاه «المحتالون»، الرستفاريون وجماعات أخرى ممن يرفضون التيار السائد للحياة البريطانية «الكريمة»، ولديهم تكيف أكثر مرونة وسلاسة للنظام التعليمي وأسواق العمل والسكن. التوجه القيمي الآخر، والذي يوصف «المستقر المطيع للقانون»، هو السائد فيما بين العمال المنتظمين المشتغلين لقاء أجر وأعضاء الطبقة الوسطى الصغيرة للهند الغربية. إن من الصعب أن نقول إلى أي حد تم اختيار أو فرض هذه الأخلاقيات المحترمة من خلال الظروف البنائية. المهم هنا، على أي حال،

حقيقة أنهم يبدون متطابقين مــع الأنظمة الأخلاقية الثنائية لـ «الكرامة» و«السمعة» الموجودة في الكاريبي نفســها (بي. ويلسون، 1978). كما في حالــة الولوف، فقد تم نقل الموارد الثقافية من ســياق ما وتم تكييفها في ســياق جديد. النتيجة هي النظام الاجتماعــي البريطاني الثنائي والذي يعرض كذلك تباينات ثقافية منظمة.

في المجتمعات الحديثة حيث التماثل و«التقارب» الثقافي إما أن يشجع أو يؤخذ ضمنيا كمســلمات من قبل الدولة، فإن من المهم التحقق من مثل هذه الجوانب الثقافية للعرقية. فيما يتعلق بالسياســات الرسمية، يخص هذا الســؤال العلاقة الصعبة بين المســاواة والاختــلاف. من جانب، فإن كل فرد موســوم للحقوق نفسها، من الجانب الآخر، فإن الأقليات العرقية قد تكون موســومة لتحتفظ بهويتها. هذه المشكلة الكامنة، والتي ناقشتها بالعلاقة مع الســكان المحليــين والدولة، وثيقة الصلة كذلــك فيما يتعلق بمكان الأقليات المهاجرة في المجتمع الأكبر. بعيدا عن تسليط الضوء على الديناميات الثقافية وصيــرورات الهوية، قد يعطي البحث الأنثروبولوجي في هذه القضايا رؤى جوهرية بالنسبة إلى صانعي السياسة.

الهويات والثقافة

افترض الدارسون عدة ســنوات أن الجيلين الثاني والثالث للمهاجرين في المــدن الأوروبية يمران بتجارب إشــكالية فيما يتعلــق بالهوية لأنهما «يعيشــان في ثقافتين» (لاييكايند، 1989). بالحديث عن المهاجرين هنا، فإننا نعني عموما المهاجرين غير الأوروبيين، على الرغم من أنه، على سبيل المثــال، يصنف الفنلنديون في الســويد والأوروبيون الجنوبيون في البلدان الأخــرى محليا على أنهم مهاجرون «بثقافة مميزة وقيم خاصة بهم». على وجــه العموم، فقط هــؤلاء المهاجرون ممن ينظر إليهــم محليا على أنهم مميزون ثقافيا يعتبرون مهاجرين. تحكي فورسيث (1989) لذلك أن بعض الألمان احتجوا عندما صنفت نفسها كـ «أجنبية»، على افتراض أنها بيضاء وتتكلم الألمانية كذلك. بالمثل، لا ينظر إلى زواج السويدي بالدنماركية كزواج مختلط بالطريقة نفسها التي ينظر بها إلى زواج الكرواتي بالدنماركية.

البحـــوث الأكثر حداثة عن صيرورات الهويـــة والإدراكات للذات فيما بين الجيلين الثاني والثالـــث للمهاجرين (كما في الغازي وآخرين، 2009، بومان، 1996، وربنر ومودود، 1997) تميل على وجه العموم إلى تأكيد أن (1) «التثاقف» الواضح في ســياق القيم والتوجهات العامة يحدث بالفعل، (2) الناس موضوع البحث قد يتحولون ظرفيا بين (قل) الهوية «السويدية» و«التركيـــة»، (3) هناك توتر في الأغلب بين هـــؤلاء الأفراد وآبائهم، و(4) الحدود المانعة للاســتيعاب التــام قد تبنى داخليــا وخارجيا (في الحالة الأخيرة، قد يمنع التمييز الاســتيعاب التام). لا وجود لدليل على افتراض أن «العيش في ثقافتين» إشكالي على نحو جوهري، ولكن مثل هذه الأوضاع الغامضـــة يمكن بالتأكيد أن يصعب تناولها فـــي بيئة حيث يتوقع أن يكون للمرء هوية اجتماعية مترابطة، ومحددة. يصبح إذن المهاجرون من الجيلين الثاني والثالث شـــواذ، ليس بســبب ثقافتهم وإنما بسبب أنهم يفشلون في الانسجام مع الفئات المهيمنة للتصنيف الاجتماعي في المجتمع.

أبناء المهاجرين (أو أبناء الأبناء)، بينما من النادر أن يستوعبوا بالتمام، يعرفون أنفســـهم على وجه العمـــوم بقوة أكثر مع قيـــم الأكثرية مما فعل آباؤهـــم. في بعض الحالات قد يلهم هذا النـــوع من التغيير حركات إعادة البعث، ولكنه قد يقود كذلك إلى تضاؤل الأهمية الاجتماعية للعرقية. في مجتمعات حيث تكون العرقية مهمة نسبيا، فإن الخيار الأسبق يبدو الأكثر احتمـــالا. يمكن أن ينظر إلى مثل هـــذه التنظيمات العرقية بالطبع كتعبير عن الهوية و/أو كاســـتراتيجيات سياســـية (والتي هي وجهة نظر شائعة)، لكنها قد تعتبر بالتســـاوي اســـتجابات دفاعية ضـــد التمييز وضد رفض الأكثرية للســـماح باستيعابهم. في هذه الظروف، كما في ظروف أخرى ما بين الجماعات العرقية، ســـيحاول كلا الطرفين من ذوي العلاقة أن يعرفا شـــروط التفاعل، وقد يســـتدعيان جوانب للمســـاواة الثقافية والاختلاف بصورة ظرفية حيثما تخدم مصالحهما.

كما لوحظ أعلاه (انظر كذلك الفصل الخامس)، فإن دراسات الاتصال بين المهاجرين والســـكان المضيفين تشـــير إلى أن التباينات الثقافية ليست عديمة الصلة تماما بالعرقية، على الرغم أن الأنثروبولوجيين مضوا بعيدا

في جعل أهميتها نسـبية من خلال التشـديد على أنها فقط عندما تكون الاختلافات الثقافية قادرة على أن تصنع اختلافا اجتماعيا فإنها تسهم في خلق العرقية. مع ذلك، فمن الواضح أنه بينما أن اللغة، على سـبيل المثال، يمكـن أن تحل كعلامـة تحديد عرقية، فإنها كذلك جانـب مهم للفعالية الثقافية في حد ذاتها وليسـت رمزا عرقيا عشوائيا. بالنسبة إلى الجيلين الثانـي أو الثالث من المهاجرين في بريطانيا، فإن إتقانهم الرموز الثقافية الإنجليزيـة لا يعطيهم بالضرورة خيارات أخرى في إدارة هويتهم مما كان متوافرا لأجدادهم. النقطة ليست، إذن، أن الثقافة «والاختلافات الثقافية الحقيقيـة» غير مهمة، إنما هي أن الاسـتخدامات التي توضع فيها - من قبـل الجماعتين في موقف الاتصال - هـي التي تعطيها دلالة اجتماعية. يتغيـر المحتوى الثقافي للهويات، كما تتغيـر الدلالة الاجتماعية للمحتوى الثقافي. الموارد الثقافية التي تجلبها جماعة مهاجرين معينين معها تحول من خلال الاتصال و«التثاقف»، ولكنها توضع كذلك لاسـتخدامات جديدة في السـياق الجديد وبالتالـي يتغير مغزاها الاجتماعـي. حفيد المهاجر التركي في كولون قد يكون تركيا، لكن أن تكون تركيا في ألمانيا يعني شيئا ما مختلفا من أن تكون تركيا في تركيا، أو لتلك القضية في الدنمارك.

العرقية في الولايات المتحدة: العنصر والطبقة واللغة

تختلـف الولايات المتحدة بطرق مهمة عـن البلدان الأوروبية. ليس لها تاريخ شـبه أسـطوري كأمة، بما أن التاريخ الهندي قد أمحى من الذاكرة الجمعية. مع تدمير المجتمعات الهندية التقليدية، تم إغراق البلاد بمهاجرين متعاقبين من أربع قارات. أوروبا، أفريقيا، آسـيا، وأمريكا الجنوبية. حتى الوقت الحاضر. كشف تعداد العام 1990 أن من 230 مليون نسمة، هناك ما يقرب من 30 مليون نسـمة ممن أفادوا بأنهم يتكلمون بلغة أخرى غير الإنجليزيـة في المنـزل. أكثر من نصفهم (17 مليونـا) كانوا من المتكلمين بالإسبانية. هذا، إن لم يكن هناك شيء آخر، يشير إلى أن الولايات المتحدة ليسـت أمة عرقية بالمعنى نفسه الموجود في فرنسـا أو ألمانيا. بالإضافة إلـى ذلك، فإن الملايين من الأمريكان الناطقين بالإنجليزية لديهم «هويات

عرقية» غير أمريكية، كالألمان، السويديين، أو اليهود. يتم الحديث عن هذا النوع من العرقية أحيانا كعرقية ثانوية (ناش، 1988)، من حيث إن الناس المعنيين يمكن أن يعتبروا أنفسهم بصورة رئيسية أمريكيين.

تلقى «البعث العرقي» الأمريكي للستينيات والسبعينيات الكثير من الاهتمام العلمي. جادل العديد من العلماء على أن «إناء الصهر الأمريكي»، والذي كان يتوقع أن يصهر جماعات سكانية متنوعة في إناء (انظر الفصل الثاني)، لم يحدث على الإطلاق وأن المجتمع الأمريكي بقي غير متجانس عرقيا (فيشمان وآخرون، 1966، غليزير وموينيهان، 1963، نوفاك، 1971). بالتركيز على العرقيات «الأوروبية»، أكدت هذه الدراسات الدور الثنائي للعرقية بتأمين القوة السياسية وبتقوية الهوية الشخصية.

تكشف نظرة إلى بعض الفئات والجماعات العرقية المختلفة في الولايات المتحدة تباينات مهمة، وتظهر أنه من الإفراط بالتبسيط أن نسأل بصراحة عما إذا كان «إناء الصهر» قد حدث أو لم يحدث. على الواحد أن يكون أكثر تحديدا فيما يتعلق بادعاءاته.

يبدو أن الأمريكيين الهنود (أو الأمريكيين الأصليين) والسود (أو الأمريكيين من أصل أفريقي) فئات عرقية «غير منصهرة». إنهم ظاهريا مختلفون عن الأكثرية، وفي حالة العديد من الجماعات الهندية، فإنهم لايزالون يصرون على حقهم في عدم المشاركة كليا في سوق العمل والنظام السياسي الأمريكي. طور العديد منهم تنظيمات سياسية عرقية.

وفيما يتعلق بالسود، فإن لونهم يمكن أن يعمل بصورة مؤثرة كحد عرقي من حيث إن القوالب الثقافية تقترن بالبشرة الداكنة. لكونهم ما يسمى بالأقلية المنظورة، فإن درجة خيارهم الفردي أكثر محدودية. أشار مسح اجتماعي رئيسي إلى أن 98 في المائة من الأمريكيين البيض وافقوا على أن السود على وجه العموم هم أسوأ حالا من البيض (شنايديرمان وهيغن، 1985). مع ذلك جادل وليام ويلسون (1978) على أن المغزى الاجتماعي لـ «العنصر» في حالة انخفاض، بكلمات أخرى، أصبحت الطبقة أكثر أهمية من العرقية في تفسير التباين العمودي في المجتمع الأمريكي. أظهر ويلسون أنه كان هناك حراك عظيم إلى الأعلى فيما بين

السود، وأنه بدا أن عدد الفقراء البيض في تزايد. شدد نقاد ويلسون على أن الأهمية المتصاعدة للأصول الطبقية بتحديد فرص العمل وفرص الحياة على وجه العموم لا تنطوي بالضرورة على تناقص أهمية العرقية أو «العنصر» (انظر بانكس، 1996: الفصل الثالث، كولنز، 2001، ويلي، 1991). لقد شددوا على الحاجة إلى تحليل العلاقة المتداخلة بين العوامل. على أي حال، كما أشار كوماروف وكوماروف (1992: 67)، كانت نقطة ويلسون أن «فرص حياة السود تحدد من خلال العوامل البنائية الأخرى (غير اللون)، تحديدا، الاختلافات الطبقية»، حتى وإن كان الفاعلون سيختبرون أهمية اللون بقوة.

فيما يتعلق بمعظم الجماعات الأوروبية المهاجرة، فإن الصورة مختلفة. كان هناك انتشار واسع للزواج فيما بين الجماعات، والملايين من الأمريكيين يستطيعون، إذا ما أرادوا، أن يتعقبوا أصولهم بالعودة إلى بضعة بلدان أوروبية مختلفة. بالإضافة إلى ذلك، فإن إمكانات المحافظة على إرثهم الأوروبي كانت محدودة بالنسبة إلى هذه الجماعات. من أجل النجاة اقتصاديا، فقد أجبروا على التكيف مع سوق العمل الأمريكي وأن يتعلموا الإنجليزية. فقد معظم المهاجرين لغاتهم العامية بصورة تامة في جيلين.

لم تمنع هذه التغيرات في حد ذاتها الجماعات من إعادة ترميز «ثقافتهم» وتطوير شبكات واتحادات عرقية. مع ذلك، كما جادل ستاينبرغ (1981) وآخرون، حدث هذا فقط بدرجة محدودة. حقيقة، أن الأمريكيين من أصل إسكندنافي يحتفون بالأعياد القومية الإسكندنافية وينشرون صحف مجتمع محلي أسبوعية لا يعني أنهم «إسكندنافيون» أو أن العرقية تؤدي دورا حاسما في حياتهم اليومية. بالمثل، أفاد حبر يهودي من نيويورك تم التحقيق معه من قبل إبستاين (1978) أن اليهود الأمريكيين كانوا يهودا في دور العبادة اليهودية ولكن «أمريكيون عاديون» بقية الوقت. غالبا، تفعل هوية الأقلية من الخارج من خلال تصرفات الإقصاء، كما تقول هانا أرندت: «إذا ما هوجمت كيهودية، أستطيع فقط أن أدافع عن نفسي كيهودية» (في بوبوك، 2001: 115).

قــد يجادل الواحد علــى الرغم من ذلك، كما فعل نــاش (1988)، أن الاتحادات العرقية غير الرسمية لليهود الأمريكيين تقطع طريقا طويلة باتجاه شــرح نجاحها غير المتوازن في المراتبيــة الاجتماعية. يمكن أن يجادل، زيادة على ذلك، أن الولاءات المنقســمة لبعض الأمريكيين ذوي الأصول غير الأمريكية تطرح مشكلة مهمة للتماسك الاجتماعي. خلال الحرب العالمية الثانية، قبض على الأمريكيين اليابانيين بســبب شــبهة الــولاء المزدوج. في حالات أخرى، يمكن ألا يكون إشــكاليا نســبيا أن يكون للواحد هويتان أو بضع هويات. فيما بين الأمريكيين الشــماليين، لا وجود لمشــكلة علــى وجه العموم فيما يتعلق بتعريف الواحد لنفســه بطريقة ضمنيــة كأوكراني أو برتغالي، لأن الهوية الكندية أو الأمريكية المهيمنة تؤخذ كمسلمات.

بمعنى ما، فقد تجلى إناء الصهــر في أن جماعات المهاجرين المتنوعة تلك قد اكتســبت القيم الأساســية ذاتها واللغة نفســها، وتزاوجوا بدرجة عاليــة. على مســتوى آخر، قد لا يكون قــد تجلى بقدر مــا يتعلق الأمر بحقيقــة أن الناس يســتمدون مواردهم - الرمزية، المادية، أو السياســية - مــن صيرورات هويات عرقية. هنا، فإن أهمية التمييز بين الهوية العرقية والهوية الثقافية، بين التعبيرات المختلفة للعرقية، مبرهن عليها. بالنســبة إلى عضو من المجتمع المحلي الإسباني في هارليم الإسبانية، ترمز «الهوية العرقيــة» إلى شــيء ما مختلف تمامــا عما تعنيه بالنســبة إلى فلاح من مينيسوتا من أصل سويدي.

المفهومات الأصلية لـ «العنصر» حاسمة لفهم العرقية الأمريكية. بينما نظر إلى «البعث العرقي» كحضــور أيديولوجي راهن يقوم على صيرورة الهويــة الطوعية ذات أصول (حقيقية أو منســوبة)، فــإن العزل العرقي القائــم على المظهر ليس طوعيا من جانب أولئك الذين عزلوا. الســود، علــى وجه التحديد، والمهاجرون المتأخرون مــن أمريكا اللاتينية، مورس عليهم العــزل بدرجة كبيرة على الضد من إرادتهــم. في حالتهم، هناك كذلك ترابط واضح بين العرقية وعضوية الطبقة: إنهم يحتلون المستويات الدنيا للنظام الطبقي.

الأقليات والحداثة

أقليات المهاجرين والسكان المحليون مجبرون على إقامة الصلة بالأكثريات، بالدول، وبالأنظمة الرأسمالية للإنتاج والاستهلاك. لا يمكن تطليق إعادة الترميز أو تجسيد الثقافة وتأكيد الوعي الذاتي للهوية لدى بعض منهم بصورة كاملة من هذه الحقيقة التاريخية، وتتطابق طرقهم في إظهار هوياتهم مع ما هو سائد في المجتمعات الحديثة. مثل الحركة القومية، فإن الاتحادات والشبكات العرقية الحديثة ترمي إلى محاكاة علاقات المجتمع المحلي المفيدة سياسيا والمشبعة وجدانيا في وضع تاريخي، حيث على مثل هذه المجتمعات المحلية أن تخلق لأنها لا توجد حتى الآن. بالمثل، فإن جوانب سياسية معينة لظروف الأقلية. الأكثرية هذه هي خاصة بالمجتمعات الحديثة التي تقوم على التعليم، العمل لقاء أجر، الرأسمالية، والدولة.

تتعامل أكثرية دراسات العرقية مع مجتمعات حديثة أو صيرورات تحديث. لم يكن عدد السيمي في النرويج في العام 1940 أقل كثيرا من عددهم في العام 2000، ولكنهم كانوا أقل منظورية ويفتقرون إلى التنظيمات المشتركة والهوية الجمعية المشتركة (انظر ثيون، 1995، عن تاريخ السياسات العرقية للسيمي). بكلمات أخرى كانت هناك أقل عرقية سيمية - نرويجية، برغم أنه من الصعب الادعاء أن هناك «ثقافة سيمية أقل». حقيقة أن السكان المحليين لديهم وقت أكثر، تنظيمات أكثر وتأثير سياسي أكثر لا يعني أنهم يكسبون أعضاء أكثر، لكنه يعني أن اندماجهم الثقافي في الحداثة ومنظوريتهم أعظم. بالتالي فإنهم يتوسمون دورا في العلاقات فيما بين الجماعات العرقية أكثر مما كان يحدث في السابق.

يمكن أن توضع عبارة مماثلة فيما يتعلق بالمهاجرين الحضر. مجرد حقيقة أن هجرتهم ممكنة يدل دلالة ذات مغزى على أن صيرورات التحديث بدأت تأخذ مكانها. تخلق عملية إعادة إحلالهم ظروفا لتوضيح معنى العرقية.

على الرغم من التنوعات السياسية والثقافية العظيمة، هناك تشابهات مثيرة للاهتمام بين العمليات السياسية العرقية الموصوفة في هذا الفصل والفصل السابق والأمثلة التي نوقشت في الفصول المبكرة. الثنائية العرقية

وعمليات الحدود موجـودة ضمنا في مفهوم العرقية ذاته، ويمكن التعرف عليها في كل السـياقات التي عرضـت. علينا أن نلاحظ إضافة إلى ذلك الأهمية العامة لصهر التنظيم السياسي مع خلق الهوية الجمعية بناء على المعنى الرمزي فـي الصيرورات العرقية. يمكن أن ينظر إلى هذه كعناصر مكونة في التنظيم العرقي. إذا لم يكن البشـمان في النهاية ناجحين بخلق هوية عرقية ذات صلة سياسـيا، فإنهم سـيحاولون أن يسعوا إلى تحقيق أهدافهـم بطرق أخرى من خلال السياسـات العرقية. احتمالا من خلال الحراك الاجتماعي الفردي، أو من خلال الحركات النقابية. إحدى الطرق الحديثة نسـبيا، والمتحولة على نحو متسـارع لتحقيق الاعتراف والكسب الاقتصـادي هـي ما أسـماه كوماروف وكومـاروف (2009) «المؤسسـة العرقيـة»، ملمحا إلى الصيرورة التجارية المقصودة للهوية. بناء على أمثلة من أفريقيا الجنوبية، يظهر الكوماروفان كيف أن المشـاريع السياسية التي تسـتهدف الحكم الذاتي بدرجة رئيسـية، أو السـيطرة على الأرض، قد تحولت إلى مشـاريع تجارية موجهة أساسا إلى السياح، حيث تباع النسخ المصممة من «الثقافة التقليدية» في شكل أداء الرقص، الأقراص المدمجة للموسـيقى التقليدية، الحلي ومواد أخرى. كما تبين من قبل المسـاهمين بكتاب إيرك كاستين عن حقوق الملكية الثقافية (كاستين، 2004)، زد على ذلك، يستخدم الناطقون باسم الأقلية والتنظيمات حول العالم الآن وسائل قانونية من أجل تحقيق السيطرة على منتجاتهم الثقافية، والتي ينظر إليها الآن ليس فقط كحاملة للهوية أو كرموز للنضالات السياسـية، إنما أيضا كمنتجات في السوق العالمي.

كمـا اقترح فـي الفصل الخامـس، هناك عـدد من الطـرق البديلة التـي يمكن أن تدرس فيها العرقية. لاسـيما يمكـن أن يزود التركيز على الصيـرورات الاقتصادية معلومـات خلفية مهمة تفسـر. على الأقل في بعض الحـالات. الظروف التي تتشـكل فيها الهويـات العرقية. في هذا الفصل، اخترت أن أشـدد على المنطق الداخلي للجماعة العرقية وتشكيل الهوية، منظورا إليه كعملية تتضمن سمات المجتمع الأكبر، إنما في الأغلب تعطي الأسـبقية للعلاقات بين الأفـراد الفاعلين. لا يجعل هذا بالضرورة

التحليل طوعيا حيثما، بكلمات وورسلي (1984: 246)، تبدو الحياة كأنها كافتيريا. بالطبع، لا يستطيع الفرد البشماني أن يختار ما إذا كان عليه أن يكون بشمانيا. فذلك مفترض. لا يستطيع هو أو هي أن يستثني الدولة كذلك، أو أن يغير النمط المهيمن للإنتاج في المجتمع، أو خلفيته أو خلفيتها الثقافية لذلك الغرض. مثل تلك المقاييس مهمة كأنها تشير إلى الإطار الاجتماعي والثقافي الذي يجب على الناس أن يتصرفوا بموجبه، لكنها لا تمكننا من التنبؤ بكيف سيتصرف الناس (انظر بورديو، 1977، غدنز، 1979). بالتركيز على الخيارات، أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسة إلى غموض الظروف الاجتماعية، وإلى النسبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلى حقيقة أن الناس يصنعون التاريخ، على الرغم من أنهم لا يفعلون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم. وليس واضحا دائما بالنسبة إليهم تاريخ من الذي يقومون بصنعه.

باقتراح أن الناس يحاولون أن يحسنوا ظرفهم، لا وجود لافتراض ضمني بأن الناس يتصرفون من منطلق دوافع «اقتصادية»، وحتى إن فعلوا ذلك، كما في حالة الصيرورة التجارية، فإن الكثير على المحك من مجرد الكسب الاقتصادي. من حيث إن القيم التي يقصدها الناس محددة ثقافيا، ولا تبدو دائما عقلانية من وجهة النظر الاقتصادية. عندما يذهب الهندي . الترينيدادي ليؤدي صلاة البوجا في المعبد المحلي، أو عندما يحضر الجامايكي في لندن حفل موسيقى الريغي، فإنهم يتصرفون بتلك الطريقة لأنهم يجدونها ذات معنى بصورة جوهرية، ليس لأسباب سياسية. فقط عندما يكون الواحد قادرا على أن يستغل الرمزية المحيطة بالبوجا أو الحفل الموسيقي لأهداف سياسية، فإنها يمكن أن تستغل في تنظيم عرقي.



8

سياسات الهوية، الثقافة والحقوق

«إذا ما بحث الباحث عن العرقية، فإنه سيجدها»

المؤلف

إذا كانت «مشكلة الهوية» الحديثة هي كيف نبني هوية ونحافظ عليها صلدة ومستقرة، فإن «مشكلة الهوية» ما بعد الحديثة هي بصورة رئيسية كيف نتفادى الثبات ونحافظ على الخيارات مفتوحة.

زيغمونت بومان (1996، 18)

بعض من أكثر القوميين السيخ حماسا هم أستراليون، كما أن أكثر الكرواتيين حماسا كنديون، وأكثر القوميين الجزائريين حماسا فرنسيون، وبعض أكثر الصينيين القوميين أمريكيون.

بيندكت أندرسون (2001، 42)

فيما نظر الفصل الأخير إلى نوعين نموذجيين من علاقات الأكثرية - الأقلية، عالم السكان المحليين وعالم المهاجرين

الجدد، يحاول هذا الفصل أن يأخذ كل تعقيدات المجتمعات الثنائية المعاصرة، من وجهة نظر التماسك الاجتماعي وحقوق الأقلية. لنضعها بإيجاز، يتقصى هذا الفصل بعضا من القضايا المركزية فيما يتعلق بالتعددية الثقافية والعرقية، التعددية الثقافية والعلاقة بالفردية الليبرالية.

يقدم الجزء الأكبر من الفصل مساهمات أنثروبولوجية وفلسفية للسجالات المستمرة عن حقوق الجماعة والتعددية الثقافية في مواجهة حقوق الفرد والليبرالية، المفهومات الخاضعة للتحقيق للمجتمع المحلي، والثقافة، والشتات، والانتماء القومي. وفي النهاية، سأقترح بعض الخصائص النموذجية لسياسات الهوية في الحقبة المعاصرة، وسأجادل بأن هذه السمات تقريبا واسعة الانتشار في «سياسات الاعتراف» الحديثة، سواء كنا نتعامل مع سياسات الهوية من أسفل (من وجهة نظر الجماعات المهمشة أو الأقليات) أو من أعلى (من وجهة نظر دولة مهيمنة).

إشكاليات التنوع العرقي

البحث في قضايا ذات صلة بالتعقيد الثقافي في المجتمعات الغربية ليس جديدا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، ولكن الدخول في مثل هذا النوع من التساؤلات تكثف بصورة معتبرة منذ نهاية الثمانينيات. مجال الدراسة خاضع لاعتبارات سياسية بدرجة عالية، وفي الغالب، يقيم عالم الأنثروبولوجيا البحث في مجتمعه أو مجتمعها. يتطلب هذا الوضع شكلا فريدا في التأملية فيما يتعلق بمكانة الواحد بوصفه باحثا مشاركا في المجتمع، بما أن الانهماك الفكري والمهني قد يكون مرتبطا مع، ومن الصعب أن يقتلع من، الاعتقادات السياسية والأخلاقية من جانب عالم الأنثروبولوجيا. هناك، باختصار، بعد معياري للبحث في قضايا التعددية الثقافية هو في الغالب غائب عن البحث في البلدان الأجنبية.

توجد أدبيات أكاديمية كثيرة جدا عن التنوع العرقي الجديد الذي تسببت فيه الهجرة إلى بلدان منطقة شمال الأطلسي، بعضها ذو توجه سياسي على نحو مباشر، وبعضها تحليلي أكثر. يطرح جزءٌ جوهري من

هذه الأدبيـــات العلاقة الديناميكيـــة بين الأقليـــات والأكثرية، محللا في الغالب السياســـات الرسمية كجزء من خطة البحث، ومستهدفا أن يسلط الضوء على مسار السياسة ذات الصلة بالتنوع العرقي.

قـــد تكمن نقطـــة البداية المثمرة في الإشـــكاليات الموروثة للمجتمع المعقد ثقافيا (يولد البحث عن توترات وصراعات دائما بيانات مهمة)، في محاولة لتحقيق توازن بين الوحدة والتنوع.

فـــي مواجهـــة ظرف واقعي للتعدديـــة العرقية والثقافيـــة، قد تتهم الدولة بالظلم ســـواء روجت للمساواة أو دعمت الإبقاء على الاختلاف. إذا ما شـــددت الدولة على الحقوق والواجبات المتســـاوية، فقد يشعر أعضاء الأقلية بأن تميزهم الثقافي لم يحترم، وأن حدودهم وهوياتهم مهددة. قد تعطي ردود فعل الأقلية ضد سياسات اللغة الفرنسية، التي تم وصفها في الفصل الســـادس، مثلا على هذا. بالمثل، قد يشعر الغجر البريطانيون بأن الدولة تتدخل في شؤونهم عندما تصر على أنهم ينبغي أن يصبحوا عمالا مستقرين لقاء أجر (مييول، 2003، أوكلي، 1983).

من الناحية الثانية، إذا أكدت الجماعة المهيمنة على الاختلافات الثقافية وحولت الاختلاف إلى شـــيء إيجابي، فقد ينتهي أعضاء الأقلية إلى الشـــعور بأنهم خاضعون للتمييز ضدهم بقوة. كانت هذه هي الحالة في جنوب أفريقيا قبـــل نهاية الفصـــل العنصري، حيث ينكر على الأفارقة الســـود فرص العمل المهني نفســـها المتوافرة للبيـــض، الذين حاولوا حتى أن ينكـــروا عليهم إتقان اللغة الإنجليزية من خلال تشـــجيعهم على اســـتخدام اللغات الأفريقية. يبدو كذلك أن شـــكلا مماثلا للتباين المراتبي يأخذ مكانه في أســـتراليا، حيث إن الســـكان الأصليين بكلمات كابفيرير «أصبحوا قريبين جدا إلى مركز التفكير القومي الذي عانوا منه» (1988 : 142). إنهم يعرفون من الخارج كـ- «همج نبلاء» سواء أحبوا ذلك أو لا. بكلمات أخرى، إنهم لم يصلوا إلى تقرير المصير الحقيقي بالمعنى الذي يعني أنهم يفاوضون على هويتهم بمقاييسهم هم.

المتغير الحاســـم هنا هو القوة. تمتلـــك الأكثرية عادة القوة لتحدد متى ينبغي للأقليات أن تصبح مثلها، ومتى عليهم أن يحددوا كمختلفين – متى يستوعبون ومتى يعزلون. في الغالب، ينكر على النخب المؤثرة الحق في أن

تكون مختلفة، فيما ينكر على الطبقات الدنيا الحق في أن تكون مساوية. في نقد للدراسات العرقية الأمريكية، يشدد ستيفن ستاينبرغ:

> تم الاستخفاف بالمهاجرين (من أوروبا) بسبب خصوصياتهم الثقافية، وكانت الرسالة الضمنية: «ستصبحون مثلنا إذا ما أردتم ذلك أو لم تريدوا». عندما يتعلق الأمر بالأقليات العنصرية، على أي حال، فإن الشعار غير المنطوق به، «بغض النظر عن مدى تشبهك بنا، ستبقى بعيدا عنا». (1981 : 42) [1].

يمكن أن يوصف هذا النوع من التناقض على أنه تناقض التعددية الثقافية. في بعض المجتمعات مثل كندا، والموريشيوس وأستراليا، يشجع التنوع العرقي بصورة إيجابية (إلى النقطة التي يتكلم البعض فيها عن «الفصل العنصري بوجه إنساني»). نتيجة ذلك، لا يعطى المواطنون الحق في أن تكون «لديهم ثقافة» فقط، بل يجبرون في العديد من الحالات وبصورة إيجابية على أن يزينوا أنفسهم بعلامة عرقية، سواء أرادوا ذلك أولا. أحيانا تعامل الجماعات معاملة مختلفة على أساس التمايز الثقافي المفترض - وبالتالي فإن بعض أعضائهم قد يتذمرون من أنهم حرموا من المعاملة المتساوية. بكلمات أخرى، كلتا المعاملتين المساواتية والتفريقية للأقليات يمكن أن تكون مثيرة للنزاع من النواحي السياسية.

التعددية الثقافية ونقادها

الأقليات العرقية ليست أكثر تجانسا من الفئات الأخرى للناس، وقد تكون هناك اختلافات مهمة بصورة طبيعية في القيم ووجهات النظر داخل الأقليات، تماما كما أن هناك درجات للتضامن العرقي بين، وفي داخل، الجماعات العرقية. في الموريشيوس، اتضح خلال الثمانينيات أن «المجتمع المحلي» المسلم كان منقسما بصورة جدية حول قضية التعامل التفاضلي. حتى العام 1987، سمح للمسلمين بتسوية قضايا الأحوال الشخصية وفقا للقانون الإسلامي حتى عندما كان مخالفا للقانون الموريشيوسي. وعندما رفع قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، أصبح مؤكدا أن العديد من المسلمين، ومعظمهم من النساء، كانوا معارضين لسنوات لذلك القانون. أصبحت

الســجالات العامة المماثلة لهذه شائعة في العديد من البلدان الأوروبية. في فرنســا، تعلقت قضية رئيسية في نهاية الثمانينيات بحق الفتيات المسلمات في المدارس في ارتداء غطاء الرأس مما يشــير إلى الولاء الديني (مودود، 1992). (لا تتبع المدارس الفرنسية المنهج الكاثوليكي منذ الثورة الفرنسية). منذ ذلك الحين ظهرت السجالات حول استخدام الحجاب، وعاودت الظهور في عدد مــن البلدان الأوروبيــة، ودرس الأنثروبولوجيــون المغزى الثقافي للحجاب ومرتديته وتفسيراته في ســياقات مجتمعية أوسع (كما في بوين، 2007). الأحداث العامة الأخرى التي أســهمت في رفع التوتر بين الأقليات والأكثريــات كانت قضية رشــدي، التي جاءت بعد الإحــراق العلني لرواية رشــدي «آيات شــيطانية» في برادفورد العام 1988 والفتــوى التي تبعتها، وفي الفترة الأخيرة، ونشــر اثني عشر رسما للنبي محمد - صلى الله عليه وســلم - في الصحيفة الدنماركية يالاند - بوستن العام 2005 (انظر عيد وآخريــن، 2009). فــي بضعة بلدان، ظهرت النقاشــات حول قضية ختان الإناث، وقضية الزواج المرتب (غالبا ما يشــتبه في أنه زواج قســري) التي أصبحت ســمة مكررة الظهور في الإعلام الأوروبي في الســنوات الأخيرة، كمــا قضايا العنف المنزلــي. ودخل الأنثروبولوجيون، ممــن هم في الغالب خبراء في هذا النوع من الاختلافات الثقافية، في مثل هذه الجدالات بطرق مختلفــة، ابتداء من العمــل العلمي الخالص إلى تقــديم النصح في مجال السياسة العامة والمساهمات بالجدل الشعبي السائد.

يمكن أن يدرس هذا النوع من الصراعات كمفاوضات حول الشرعية الظرفية للحدود العرقيــة. ويمكن أن ينظر إلى مثل هذه الصراعات على نحــو متفائل كمفاوضــات حول المعنــى تنطوي على تفســيرات مختلفة، مشروطة ثقافيا للحقيقة الاجتماعية، أو على نحو أكثر تشاؤما كمواجهات بين ألعاب اللغة المتعددة بالمعنى الفتغنشــتايني (إريكســن، 1991أ). نرى إذن، مرة ثانية، أن الثقافة أبعد من أن تكون بغير صلة بالدراسات العرقية. كما يضعها روســنز: «على الرغم من أن العرقية يجب أن تميز عن الثقافة «الملحوظة أو الموضوعية». فإنها تظهر على نحو متناقض كمجال ذي امتياز بالنسبة إلى دراسة الديناميات الثقافية» (1989: 161).

المجتمع نفسه يشتركون في عدد من المفهومات والقيم المشتركة (وأن هذا ما يجب أن يكون)، بينما يعتبر الاتصاليون الجماعات كأنها مختلفة على نحو عميق وغير قابل للتقليل.

يدعم القليل من الفلاسفة أو المنظرين الاجتماعيين بعض هذه المواقف بشكل خالص. يبحث معظم الناس عن «الأرضية الوسط» المرغوب فيها بالخفاء والتي تجمع بين احترام الاختلاف الثقافي والاعتراف بالحقوق الشاملة (كووان وآخرون، 2001، غوديل، 2009).

يستدعي الجدال الذي جرى أخيرا في مجال الفلسفة السياسية بصورة حتمية جدالات مماثلة ومستمرة في مجال علم الأنثروبولوجيا. العلاقة بين الشمولية والخصوصية كانت ولا تزال محط اهتمام وتحدٍ للمشروع الأنثروبولوجي المقارن منذ بدايات الفكر الأنثروبولوجي الجاد. وجهة نظر الاتصاليين للمجتمعات المحلية المحددة محليا هي من بقايا وجهة النظر الأنثروبولوجية للثقافة والمجتمع كوحدات مغلقة، والتي تدعم ذاتها بدرجة أو بأخرى، والتي لم تكن متحداة ضمن التيار الرئيسي لمجال العلم حتى الثمانينيات، عندما بدأ جمهرة من الأنثروبولوجيين النقاد دراسة الظواهر المعقدة كبيرة المدى، مثل العابرة للقارات والقومية.

للجدل بصورة طبيعية صلة تمتد إلى ما وراء حدود الفلسفة الأكاديمية - في الحقيقة يمضي الجدل إلى ما وراء الأكاديميات عموما. طرحت قضايا سياسية حارقة حول العنصرية والتمييز، والحقوق الدينية، والزيجات المرتبة، وسياسات اللاجئين، وحقوق الإنسان والمناهج المدرسية بصورة مباشرة من خلال هذه المناقشات.

يلح معظم المساهمين المعاصرين في هذا الجدل، بطريقة أو بأخرى، على الحاجة لتصعيد المعارضة بين التعددية الثقافية المعدلة والفردية غير السوسيولوجية. تملك كلتاهما مخاطرها السياسية في مجتمع ديموقراطي، يقوم على مبدأ الحقوق، الأهم من هذا، أن كلتيهما تعطي وجهة نظر مضللة عن الثقافة والمجتمع. تفرط وجهة النظر السابقة في التشديد على الوحدة الاجتماعية والتماسك الثقافي للجماعات العرقية، ولا تأخذ بالاعتبار تباينية الهويات الثقافية الفردية، فيما تهمل وجهة

النظر الأخرى الصلة المحتملة للتباين الثقافي بالنسبة إلى السياسة. إن معظم الجدال، قد يقول الواحد، يتركز في المناطق بين الليبرالية والجمعية. نأخذ الآن بالاعتبار القليل من المساهمات النظرية الملحوظة، قبل الانتقال إلى الدراسات الأنثروبولوجية.

في مقالة مؤثرة، يجادل الفيلسوف تشارلز تايلور (1992) لمصلحة ما يراه ليبرالية تأخذ بالحسبان القيمة الجوهرية للاختلاف الثقافي. لا بد من ملاحظة أنه على الرغم من أن تايلور غالبا ما يوصف كاتصالي، فإنه يصف «اعتقاده» بأنه «نمط ودي» من الليبرالية (1992 : 62). وجهة نظره أن «المجتمع الذي يفترض أن يكون عادلا وأعمى من حيث الاختلاف هو ليس فقط غير إنساني (بسبب الهويات المقموعة) بل هو أيضا، بطريقة خفيفة وغير واعية، تمييزي» (1992 : 43). مستخدما القومية الكيوبيكية كمثله الرئيسي، يجادل تايلور لمصلحة التعددية الثقافية، ولكنه يصر كذلك على جوهر القيم المشتركة.

تم تطوير جدل ذي صلة، ولكنه أكثر تفصيلا، في عمل ويل كيمليكا (انظر، على نحو ملحوظ، كيمليكا 1995). يعتبر كيمليكا «رابطة الناس بثقافتهم هم» (1995: 90) كتعلق تكمن أسبابه «عميقا في الظرف الإنساني، المرتبط بالطريقة التي يحتاج فيها الناس ككائنات ثقافية إلى أن يفهموا عالمهم» (1995 : 90). على الرغم ذلك، فإنه يرفض وجهة النظر الثابتة أو الجوهرية للثقافة كما لو كانت محددة وصنمية، ويرى التغير كأنه كان أحيانا حتميا. بمراجعة الادعاءات المختلفة للأقليات. في الغالب في شمال أمريكا، يميز كيمليكا بين نوعين من الأقليات، تماما كما فعلت في فصل سابق: من ناحية، «أمم» (بمعنى الأقليات الإقليمية، الداخلية) قد تطالب على نحو مبرر بالاستقلال الذاتي الثقافي والإقليمي بكلمة الحق في الاختلاف. ويجادل من الناحية الأخرى، في أن الأقليات المهاجرة تجد نفسها في ظرف مختلف جدا، وما هو مهم بالنسبة إليهم، هو التوحد والتكيف مع ثقافة الأكثرية، بكلمات أخرى: الحق في المساواة.

مثل كيمليكا وتايلور، حاول بايخو باريخ (2000) أن يوفق بين الفردية الليبرالية والاعتراف بالاختلاف الثقافي. موقفه معقد ويقوم على البحث

الأكاديمي والانهماك المباشـــر في السياســـة. في أواخر التسعينيات ترأس باريـــخ هيئة حـــول التعددية الثقافية في المملكة المتحـــدة، وعرض تقريرها (رينيميد ترســـت، 2000) لوجهة نظر معقدة للمجتمع المتعدد عرقيا، حيث تقدم بريطانيا كأنها «المجتمع المحلي للمواطنين» و«المجتمع المحلي للمجتمعات المحليـــة» في الوقت نفســـه. تغطي الـ 140 توصية سياســـية المعروضة في التقرير مدى واســـعا جدا مـــن القضايا المجتمعية، ولكـــن الموقف يمكن أن يوجز بحـــق الفرد في الانتماء إلـــى مجتمع محلي معـــرف ثقافيا (عرقيا، ودينيا، وغير ذلك) وحقه، أو حقها، في أن يختار (انظر فيرتوفيك، 2001، للمناقشة). في مساهمته النظرية الرئيسية من العام 2000، يلاحظ باريخ أنه بينما يقدم العديد من المنظرين المتعاطفين مع التعددية الثقافية جدالات قويـــة لقيمة الانتماء إلى المجتمع المحلي، نادرا مـــا تعالج القيمة الجوهرية للتفاعل بين الجماعات، في الحقيقة يتم التعامل مع مثل هذا الاتصال كأنه مشـــكلة أو تحد. لذلك طور باريخ ما أســـماه المقاربة الحوارية حيث تعددية وجهات النظر، وتولداتها المعطاة من قبل المجتمع العرقي التعددي، هي بحد ذاتها سمة رئيسية للحكم الديموقراطي.

تبرز مشـــكلة رئيسية لكل المنظرين المشـــار إليهم عندما يواجه مجتمع ليبرالـــي بوجهات نظر معادية لليبرالية (قل: ســـلطوية دينية) تكشـــف أن الليبرالية بحد ذاتها ليست إلا واحدة من بضع وجهات نظر محتملة. كلهم يقدمون حلولا براغماتية، علـــى المجتمع أن «يضع حدا» في مكان ما ضد الممارســـات اللاإنسانية، من خلال، قل، الســـماح للزيجات المرتبة تقليديا بينما يشرع ضد الزيجات القسرية. كلهم يركزون على نحو مثير للاهتمام، على التعليم كســـاحة معركـــة مركزية (انظر غريللـــو كذلك، 1998). بما أنه، كما جادل غيلنر، وأندرسون وآخرون، كانت النظم التعليمية القياسية لازمـــة لظهور الهوية القومية المتجانســـة، فإنها تصمـــد لتبرر أن المجتمع المتنـــوع ثقافيا المعترف ذاتيا يحتاج إلى أن يكيـــف نظامه التعليمي ليوائم المطالب المتناقضة في الغالب من أجل المساواة والاختلاف. هناك تنوعات مثيرة للاهتمام فيما يتعلق بحل هذه المشكلة: تصر بعض البلدان على نظام تعليمـــي متجانس، بعضها قدم تعليمات للغـــة الأم في المدارس الحكومية،

وبعضها لديه مدارس أقلية مدعومة من قبل الدولة، وبعضها يدعم النظام التعليمي التشاركي الذي يحفز على التسامح ومعرفة الجماعات الأخرى في المجتمع. النقطة التحليلية التي يراد القيام بها هنا هي أنه من الصعب التوفيق بين وجهة نظر غيلنر - أندرسون للقومية مع التنوع العرقي، المتنامي في الوقت الراهن في العالم المعاصر، حيث إن «العرقيات غير المنصهرة» ليست هنا لتبقى، وإنما لتحتفظ بـ «لا انصهاريتها» من خلال الشبكات العابرة للقارات والإعلام العولمي.

الخطابات المتضمنة حول الثقافة والتعددية

على الرغم من أن العديد من الأكاديميين (وآخرين) أسهموا في الجدال حول التعددية الثقافية والحقوق، مال الأنثروبولوجيون إلى الشعور بأنهم يتكلمون بسلطة خاصة. في النهاية، لقد تدربوا ليدرسوا ويفهموا التنوع الثقافي. إنهم كذلك، ربما أكثر من أي جماعة أخرى من الأكاديميين، متورطون بين الفردية الليبرالية و«حب الثقافة». يمكن القول إن واحدة من أوضح العبارات حول التعددية الثقافية هي مقالة بقلم عالم الأنثروبولوجيا تيرانس تيرنر (1993)، ميز فيها بين نوعين اثنين من التعددية الثقافية: التعددية الثقافية النقدية وتعددية الاختلاف. تمثل الأخيرة، بالنسبة إليه، موقفا نسبيا يحتفي بالاختلاف، ويجعل الثقافة جوهرية ويسمح بالحوار، ويوائم وينظم صعوبات الترجمة. النوعية السابقة، التي يدعمها، هي التعددية الثقافية الهادفة إلى مد الحقوق الديموقراطية من خلال الدخول في حوار نقدي عبر الحدود وفي داخل الجماعات، بطريقة مماثلة للموقف الحواري لباريخ (انظر كذلك مي، 1999). سنتذكر أن تيرنر، عمل فيما بين الكايابو في البرازيل عددا من السنين، دارسا العلاقة الديناميكية بين ثقافتهم التقليدية وتأثير الحداثة.

تم تقصي تعقيدات تحالفات الجماعة، والنبضات الثقافية ذات التوجهات المتعددة، وصراعات الأدوار، والولاءات المتغيرة والمنقسمة بتفاصيل إثنوغرافية عظيمة من قبل الأنثروبولوجيين في العديد من المدن الأوروبية، بما فيها أمستردام (دين أول وبراور، 2009)، برلين (كاغلار، 1995)، ستوكهولم (ألوند، 1997) ولندن (فيرتوفيك، 2007)

– ومع ذلك، علينا ألا نعتقد أن هذه الأسـئلة مقتصرة على أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وكما أشرت بلا انقطاع في فصول مبكرة، فإن علاقات الجماعة بالفرد والقضايا المعقدة للثقافة والحقوق ذات صلة بدرجة عالية في الموريشـيوس والترينيداد، زد على ذلك، فإن دراسـة رئيسية لقضايا حقوق الإنسـان في المجتمع المعقد عرقيا هي تحليلات ريتشـارد ولسون للحقيقـة والترضية في جنوب أفريقيا (2001). وفي كتابه حول التعددية الثقافية، يبني سـي دبليو واتسون (2000) بكثافة على ميدان تجربته في ماليزيـا. إذن قضايا التعددية الثقافية عولمية، وهي فيما عدا ذلك مؤطرة ومعبر عنها بطرق محلية على نحو فريد.

واحدة من أكثر الدراسات الأنثروبولوجية المدروسة على نطاق واسع للمجتمعات المتعددة عرقيا هي دراسـة غيرد بومان من ساوثهول، ضاحية قريبـة من هيثرو جنـوب غربي لندن (بومان، 1996). الفئات الرئيسـية التـي تكون سـكان سـاوثهول الذين يبلـغ عددهم 60 ألفا هـم إنجليز، وإيرلنديـون، وهنود/ باكسـتانيون وهنود غربيون. مـع ذلك، فالتحالفات متعددة والولاءات في الغالب منقسـمة، تقوم على ما هي عليه على المكان الأصلي، والدين (الأديان الرئيسـة هي الكنيسـة الإنجليزية، الكاثوليكية الرومانية، السيخية، الهندوس، والإسلام) ومعايير أخرى كالعمر، الجندر، محل الإقامة والاختصاص المهني. بدلا من التركيز على الجماعة العرقية، يـرى بومان سـاوثهول كأنها ميـدان اجتماعي منفرد، ويحلـل المعزوات الذاتية، المعقدة، وأشكال توحد المجتمع المحلي التي تبرز من تنوع الأحداث والسـياقات. على النقيـض من العديد من الدراسـات العرقية، يمكن أن يقرأ كتاب بومان كحوار جار بين التنظير الأنثروبولوجي للثقافة، والمجتمع المحلي والعرقية من جانب، وتلك الموضوعات الإثنوغرافية من جانب آخر. على سـبيل المثال، يبدأ الكتاب بمناقشـة مكثفة للمعانـي الأصلية لكلمة «مجتمـع محلي» وعلاقتها بـ– «الثقافة»، والتي تكشـف القرابة المقربة للتنظيرات الأنثروبولوجية القياسـية والتباينات الرئيسية داخل ساوثهول. علـى الرغم مـن التفاصيل الإثنوغرافية المذهلة عن كل شـيء ابتداء من عادات الشـرب إلى ممارسـات الزواج، يكمن الإسـهام النظري الرئيسي

لكتـــاب بومان في تعرفه على نوعـــين من الخطاب حول العرقية: الخطاب المهيمن والخطاب الشـــعبي. يميل الخطاب المهيمن بصورة رئيسية، الذي أعيـــد إنتاجه من خلال الإعلام والقطاع العام، إلى معادلة العرقية (والتي غالبا ما تعرف على نحو غامض) مع المجتمع المحلي والثقافة، تكون جماعة عرقيـــة واحدة مجتمعا محليا بثقافة مشـــتركة. بما أن المفاهيم الســـائدة لـــ «المجتمعات المحليـــة» يمكن أن تقوم إما على اللغـــة أو الدين أو الأصل، يمكن لأي فرد أن ينتســـب إلى بضعة مجتمعات محلية، على ســـبيل المثال المجتمع الغوجارتي الموحد للهندوس والمســـلمين، والمجتمع المســـلم الموحد للناس من أي لغة أو أصل أقليمي، والمجتمع القاري الفرعي الموحد للهنود والباكســـتانيين. أن يكون هذا على ما هو عليه، تظهر إثنوغرافية بومان أن الخطاب المحلي أكثر مرونـــة وتعقيدا، من حيث إنه يتعرف على الخاصية الظرفيـــة ذات الأوجه المتعددة لصيـــرورة الهوية الفرديـــة، وتباري بعض المصطلحات التي يؤطر فيها الخطاب المهيمن: تســـاهم صيرورات الهوية البديلة مثل السواد (والتي قد تتضمن وقد لا تتضمن الآسيويين)، والحركة النسوية، والاشتراكية، وشبكات العقائد المتداخلة وأيديولوجيات التعددية الثقافية للتســـامح في تخفيف الحـــدود العرقية، لتخلق «جبهات مواجهة» بدلا من ذلك. على الرغم من الافتقار إلى الانسجام بين الخطاب المهيمن والتمثلات الشـــعبية، والذي يتأكد أكثر في الافتقار إلى الانسجام البسيط بين الطبقة والعرقية، يســـتمر العديد من ســـكان ساوثهول في إعادة إنتاج الخطاب المهيمن في ظروف معينة. «يمكن أن ينظر إلى هذا على أنه نتيجة بســـيطة لتأثير النخبة، ولكن مـــن المحتمل أن نكون أكثر دقة عندما نقول: بمـــا أن الموارد تتدفق من خلال قنـــوات عرقية ودينية كما هـي محددة من قبل السلطات، ليس أمام الناس خيار إلا أن يقدموا ادعاءاتهم في سياقات عرقيـــة ودينية: يمثل الخطاب المهيمن اللغـــة المهيمنة التي يجب فيها على سكان ســـاوثهول أن يوضحوا ويبرروا ادعاءاتهم» (بومان، 1996: 192). لا يعني هذا أن نقول إن ســـكان ســـاوثهول ليسوا مختلفين بصورة منظمة وثقافية بســـبب تواريخ الهجرة المختلفة، والخلفيات اللغوية، «العادات» وما إلـــى ذلك، بل ما يظهره بومـــان هو أن النظام التصنيفي الذي يميز الدولة

الحديثة، الليبرالية، يشجع البناء الاجتماعي للمجتمعات المحلية العرقية أو الدينية المستقرة، والمجسدة ظاهريا (يضع هو نفسه هذا الخط المائل بنفسه في كل الكتاب، كأنه كان مفهوما إشكاليا أصليا بدائيا غير قابل للنقل). إنه بفضل هويتهم العرقية يتم التمييز ضد الأقليات، ولكنه كذلك بصورة رئيسية من خلال تلك الهوية فإنه يمكن لهم أن يطالبوا بالحقوق.

النضالات حول الهوية الثقافية والوحدة الاجتماعية

نوقش الفرق بين العزل، الاستيعاب والوحدة في الفصل السابع. تميل الدراسات الإثنوغرافية المفصلة لعلاقات الأكثرية بالأقلية إلى إظهار أن هذه المفاهيم لا تشكل شبكة مقنعة لتصنيف ظروف الأقلية. ولا تشير إلى أي نوع من الصيرورات التاريخية الحتمية، حيث الناتج النهائي مرتبط بمحو الفرق وتحقيق الاستيعاب التام. في المجتمعات الحديثة، يطلق عليها أحيانا «مجتمعات ما بعد التقليدية» (غدنز، 1991)، حتى الولاء إلى التقليد يجب اختياره - وإن كان تحت الضغط. التقليد، في هذا النوع من المجتمع، لم يعد يوصي بنفسه، لا بد من الدفاع عنه. وعليه فإن مؤسسة الزواج المرتب، على سبيل المثال، تتعرض لضغط هائل من بيروقراطيات الدولة والرأي العام بين الأقليات المهاجرة في أوروبا الغربية. في الوقت نفسه، يمكن أن يلاحظ أن الإدراكات الذاتية للأكثرية تتغير كذلك. تمت الإشارة إلى إعادة تعريفات الهويات القومية الأسترالية، والكندية والأمريكية، في التسعينيات، بدا كذلك أن تغييرا ذا مغزى في الهوية البريطانية بدأ يأخذ طريقه، من خلال شعار «بريطانيا الرائعة» (Cool Britannia)، وما تكلم به أحد المخبرين البريطانيين الآسيويين لسيسيلي فاغيرليد ك «احتفالية بتعددية الثقافة البريطانية» (2002: 88). على الرغم من ذلك، كما جادلت في مكان آخر فيما يتعلق بالموريشيوس (إريكسن، 1998)، فلا توجد حركة أحادية الجانب. في الموريشيوس، مجتمع يمر بتغيرات اجتماعية وثقافية متسارعة جدا، ميول نحو تقليل العرقنة والمحلياتية تسير في موازاة ميول نحو تخندق عرقي متزايد. في العام 2002، في الدنمارك، وهي بلد ليبرالي ومتسامح تقليديا، قدمت قوانين هجرة متشددة جدا واستقطعت

بقسوة الإعانات المخصصة لنشاطات التعددية الثقافية والأقلية. وفي السويد المجاورة، أظهر ألوند وشايرب (1991) قبل سنوات، أن سياسة لطيفة ظاهريا بعناد وتضمينية للتعددية الثقافية لم تكن قادرة على منع تطور التفاوت الاجتماعي والتوترات بين الجماعات (المتضمنة) - وهو وضع لم يصحح في سنوات التدخل - كانت ردود الفعل المواجهة لسياسات الدولة للتضمين واسعة الانتشار كذلك، كما شوهدت في تمرد النازيين العسكريين الجدد في السويد خلال التسعينيات.

كما يظهر بومان وآخرون، أصبحت سياسات الهوية سمة للنسيج الاجتماعي في عدد كبير من المجتمعات، وتضمن مشروعا سياسيا رئيسيا للدول على نطاق عالمي - من فيجي وماليزيا إلى بوليفيا وكندا - قائما على التوفيق بين العدالة والاختلافات الثقافية المعبر عنها. ولا حاجة للقول إن اختلافات الطبقة المستقرة هي في الغالب سمات منظورة أكثر في هذه المجتمعات من النضالات نحو الحقوق المتساوية. بما أن فيجي وماليزيا قد تمت الإشارة إليهما: في كلا البلدين، كانت هناك توترات سياسية شديدة تحيط بالعلاقات بين العرقيات. في كلا البلدين، كان أحفاد المهاجرين أكثر نجاحا اقتصاديا من السكان المحليين (الصينيون في ماليزيا، الهنود في فيجي). في كلا البلدين، زد على ذلك، نجم هذا بصورة مكشوفة عن قوانين تمييزية لمصلحة «السكان الأصليين» على حساب «المهاجرين» - علامات التنصيص توضع على نحو مقصود، حيث إن من الصعب تعريف أحد ما على أنه مهاجر إلى البلد الذي ولد فيه. في محاولة لمناقشة الفروق التي ابتكرت خلال فترة الاستعمار، قدمت الحكومات في ماليزيا وفيجي تشريعات وممارسات حيث يميز فيها لمصلحة المضطهد - بطريقة مماثلة على نحو عام لنظام الحجز في الهند، والذي يحافظ على حصص سخية «حجوزات» للطوائف الدنيا في قطاع الخدمات العامة والنظام التعليمي. لسنا في مجال مناقشة ما إذا كانت تلك السياسات تقود في النهاية إلى عدالة أكبر على وجه العموم في المجتمع أم لا، النقطة هي أن السياسات والخطابات المحيطة بها تفترض مسبقا أن المجتمع منقسم إلى جماعات استثنائية ومعزوة إلى سمات بالتبادل بناء على الأصل والثقافة. هذه في النهاية هي إشكالية التعددية الثقافية، ومن الممتع

أن نلاحظ أن المصطلح يستبدل على نحو متزايد بالمصطلح الأوسع «التنوع» والأقل تجسدا في الخطاب العام (كما في فيرتوفيك وفسندورف، 2009). في دعم استثنائي للتنوع الثقافي، قال الراحل روبن كوك، العام 2001، إن «تكة دجاج المسالا هي الآن طبخة بريطانية قومية» (اقتبست من كريستينسن وهيدتوف، 2004: 8). في الوقت نفسه، القلق حول أدوار الجندر، والولاءات السياسية، والقيم الديموقراطية والتزمت الديني حول «قضية الإدماج» إلى قضية سياسية من الطراز الأول. ليست هناك قضايا سياسية فقط، بل قضايا نظرية وتحليلية، سوف يتم تفكيكها هنا.

الشتات والهجينية

ينظر إلى الهنود في فيجي والصينيين في ماليزيا كأنهم أجزاء من مجاميع سكانية أكبر في الشتات - 20 مليونا في حالة شبه القارة، 55 مليونا كما يرى صينيون. فيما يتعلق بمصطلح الشتات، الذي استخدم أصلا لتوصيف اليهود في أوروبا، يقترح أن هويتهم الرئيسية تربطهم ببلد أجدادهم، وإن عاشوا كل حياتهم في أماكن أخرى. لهذا السبب بصورة رئيسية، فإن المصطلح - مثل معظم المصطلحات المستخدمة في دراسات صيرورة الهوية المعاصرة - متنازع عليها. مع ذلك، قد يكون أحيانا مناسبا تحليليا. يمكن لمصطلح «الشتات» أن يسلط الضوء على جماعات معينة، أفرادا معينين أو ببساطة أفرادا معينين في ظروف خاصة. يبقى الهنود في ترينيداد هنودا بالمعنى الشتاتي - حتى إذا لم يعودوا يتكلمون لغة البوجبوري، هجروا الطائفة، لم يزوروا يوما الهند واستثمروا حياتهم كلها في دولة من جزر الكاريبي. كان ذلك واضحا في دراسة كلاس (1991) لحركة الساي بابا في ترينيداد (انظر خان، 1997، بالنسبة إلى الترينيداديين المسلمين). في المقدمة لكتاب حول شتات جنوب آسيا، يلاحظ بيتر فان دير فيير (1995) كيف أن بناء هويات الشتات الجمعية تأخذ مكانها في الوصلة بين ما يسميه البومان الخطاب المهيمن والخطاب المحلي. مصطلح «الآسيوي» كمصطلح موصف لفئات معينة من المهاجرين، على سبيل المثال، بدأ بوضوح كمصطلح تصنيفي مهيمن في الخدمة الاستعمارية، بلا صلة تجريبية، لكنه اكتسب بصورة تدريجية المغزى

للعديد من المهاجرين ذوي الأصول الآسيوية مع، مصادفة، معان مختلفة في بريطانيا (حيث يمني بصورة رئيسية جنوب آسيا) وفي الولايات المتحدة (حيث يشير بصورة رئيسية إلى الشرق آسيويين). لا بد من الإشارة كذلك إلى الصعود الاستثنائي لهوية الشتات الأفريقي منذ حركة الحقوق المدنية، حيث يظهر الأهمية المستمرة (وفي بعض الحالات الجديدة) للتعلق الإقليمي بعد قرون من عملية الهجرة.

التوتر بين سكان الشتات والأمم جلي. كما لوحظ من قبل بيتر فان دير فيير، قد ينظر إلى القومية والهجرة كعمليات متعارضة - هناك «تناقضات بين مفهوم الإقليمية الحذرة في خطاب القومية والحقيقة المتجاوزة للهجرة» (1997: 2)، غالبا ما تقود الهجرة، في الوقت نفسه، إلى إعادة إنعاش وصياغة الهوية القومية، مع نتائج سياسية مهمة في أحد أو كلا الموقعين. كما يشير اندرسون (1991 [1983])، غالبا ما طورت القومية الأوروبية وراء البحار من قبل «رواد كريوليين»، والعديد من حركات التحرر القومي من الاستعمار غالبا ما نقشت من قبل مواطنين عاشوا في المنفى الأوروبي. حركة الزنوجة (Negritude) في سنوات ما بين الحربين، وهي ممارسة مثيرة للاهتمام للاستغراب الذاتي، والتي أدت إلى تمجيد رومانسي للثقافة الأفريقية، التي طورت من قبل مثقفين في باريس، كان العديد منهم كاريبيين لم يزوروا أفريقيا قط.

تنطوي هوية الشتات على التشديد على المحادثة وإعادة ابتكار ثقافة الأجداد. يأخذ التغير أو التكيف مكانه حتما في بيئة جديدة (كيف، على سبيل المثال، يمارس الفرد قواعد رمضان في ظل شمس منتصف الليل لإسكندنافيا الشمالية)، ولكن المشروع ذو استمرارية وغالبا ذو نقاء ثقافي. قدمت وجهة النظر التحليلية المعارضة على ما يبدو من خلال مصطلح الهجينية، والذي قدم إلى المجال الأكاديمي من قبل كلية بيرمنغهام للدراسات الثقافية، وتحديدا من قبل ستيوارت هول (انظر غيلروي وآخرين، 2000، للتقدير، كذلك بابا، 1990، غيلروي، 1987، فيربنير ومودود، 1997). كنظير من علم البيولوجيا، يستلزم المصطلح الاختلاط الثقافي وظهور الهويات الغامضة، «غير الخالصة» التي ترفض

الجوهرية والحدود المتزمتة. في مقالة حول «الآيات الشيطانية» كتبت في أول أيام الفتوى: يقدم رشدي إذن وجهة النظر هذه للتعددية العرقية:

> يحتفي [الكتاب] بخلط الأعراق (Mongrelization)
> ويخشى الحكم المطلق لما هو خالص، المزج، الخليط، قليل
> من هذا وقليل من ذاك هو طريقة دخول الجدة إلى العالم.
> إنه الاحتمال الكبير أن الهجرة الجماهيرية تعطي العالم،
> وقد حاولت أن أعتنقها. (1991: 394)

قد يبدو إذن أن الشتات والهجينية مصطلحان متعارضان، يشدد أحدهما على الاستمرارية، الهويات الجمعية المستقرة، الإقليمية والحدود، فيما يسلط الآخر الضوء على التغير والتدفق، الاستراتيجيات الفردية، تفكك الأقاليم والانفتاح. عمليا، العالم أقل ترتيبا مما يمكن أن يشير إليه هذا التعارض، على أي حال، وأن أي إثنوغرافيا دقيقة تتصارع مع التعددية العرقية عليها أن تذعن لكل من الانفتاح والانغلاق، الارتباط بـ «الجذور» والتغير، والاستمرارية والتكيف وهي جوانب للعالم الذي تصفه. يتباين التشديد بين الدراسات، لكلا السببين: التنوع الميداني والفروق النظرية، ولكنها ليست قضية إما هذه أو تلك.

القومية العابرة والقومية بعيدة المدى

نموذجيا، تركز دراسات الأقليات المهاجرة على جماعة عرقية معينة أو جماعة قومية مهاجرة، متقصية الديناميات داخل الجماعة والعلاقة بالنسبة إلى الأكثرية أو مجتمع التيار السائد، أحيانا مع تركيز على تعارضات القوة والتميز العرقي. أحيانا، كما في عمل باسش المؤثر وآخرين (1994، انظر كذلك أولويغ، 2007، فيرتوفيك، 2009)، يحث المخبرون على نحو عابر للقارات من أجل تتبع شبكاتهم للتبادل والتعرف على تمام عوالم معانيهم المولدة للحياة، ولكن البحث في الأغلب يقتصر على موقع واحد.

يدخل البحث عن الجماعات العابرة للقوميات في نظرية العرقية بعدد من الطرق، غالبا معيدا صياغة ومنقيا الجدالات المبكرة فيما يتعلق بعلاقة العرقية بالثقافة، التاريخ، ودرجات تماسك الجماعات. كما في الدراسات الأقدم من شيكاغو وحزام النحاس. صار ظاهرا أن هويات الجماعة تمت

تقويتها فـي الأغلب وليس إضعافها، في ظرف التفاعل المتزايد مع آخرين، علـى الرغم من أن التبـادلات الثقافية مع الجماعات المجـاورة (وبخاصة الأكثريات) تلطف عوالم التجربة اليومية. في الوقت نفسـه، يخلق الإدماج فـي مجتمع الأكثرية، الذي يقود إلى مناطق متنامية للتجارب المشـتركة مع الأكثرية، يخلق مناطق للتوتر ضمن جماعات الأقلية هذه، وبخاصة بالنسبة إلى الهامشيين. يمكن القيام بجدل مماثل فيما يتعلق بأقليات الداخل والتي تُدمج على نحو متزايد بالدولة والسوق الرأسمالية.

يخص بعض أكثر المنافذ الواعدة للبحث في القومية العابرة العلاقة بين البلد الجديد والبلد القديم. يشـير البحث في مجال شـبكات التبادل العابـرة للقوميات إلى أن روابط الاحترام الأخلاقي قد تدوم الآن لأجيال، مدينـة بذلك إلـى درجة كبيرة لبـزوغ فجر الاتصال الفـوري والرحلات الجوية الرخيصة. قومية المسـافات الطويلة (أندرسـون، 1992، فغليرد، 1999) هي شكل آخر، إلى حد ما تحت الدراسة، للقومية العابرة، حيثما يعيـش الناس في بلد واحد وينهمكون سياسـيا في بلد آخر. تضيف هذه الظاهـرة بعدا جديدا إلـى الفهم النظري لصيـرورة الهوية الاجتماعية، وتجلب الأنثروبولوجيا في تماس مع دراسـات القانـون العابر للقوميات، العلوم السياسية، والجدل فيما بين فروع المعرفة العلمية حول المواطنة.

منظورا إليه في سـياق البحث الأنثروبولوجي حول العرقية، فإن هناك جانبا واحدا لهذا العمل والذي يمثل كسـرا للصلة بالماضي، وذلك هو علاقته بالمعيارية. عندما يأخـذ الأنثروبولوجيون قضايا ذات صلة بالتعددية الثقافية فإنهم غالبا مـا يقومون بإطلاق أحكام سياسـية أو أخلاقية مفتوحة. يخرج العديـد من الأنثروبولوجيين إذن وهم منهمكون سياسـيا، يدافع معظمهم عن التعدديـة الثقافية في واحدة من معانيهـا المتعددة (انظر هول، 2000)، فيما ينتقدها الآخرون من وجهة نظر أخرى لحقوق الإنسان أو حقوق المرأة (أوكن، 1997). يصف بول سيلفيرسـتاين (2005) كيـف أن التنوع كان، في كل من أوروبـا والولايات المتحدة الأمريكيـة، قد اختلط بـ «ثنائية منفردة سـوداء - بيضاء» (سيلفيرسـتاين، 2005: 365). ثم يصف كيـف أن الأنواع الجديدة للتمايـزات، والتي تقوم على الفروق البيولوجية المفترضة، جاءت إلى المقدمة. هـذه التمايزات، التي توصف أحيانا كـ «عنصريـة جديدة» (باليبار، 1991)،

يمكن أن تقوم على مفاهيم شعبية حول الاختلافات الثقافية أو الدينية، لكنها غالبا مـا توصف رغم ذلك في سـياقات التعنصر (سيلفيرسـتاين، 2005، سـتولك، 1995، وربنر، 2005). يكتب سيلفيرستاين حول التعنصر «وخفض وجعل الفئات العنصرية المنسابة على امتداد الطيف الأبيض - الأسود المنفرد» (2006: 367). وفيما تعتبر وجهة النظر هذه واسـعة الانتشـار بين المثقفين الليبراليين وذوي التعليم اليساري في منطقة شمال الأطلسي، فإنها تحتاج إلى توثيـق ميداني لكي تثير اهتمام الأنثروبولوجيين. يمكن أن تكشـف نظرة من قرب إلى آليات الإدماج والإقصاء في المدن الأوروبية المنوعة ثقافيا بما لا شك فيه فارقا دقيقا أكثر من هذا. على سـبيل المثال، القلق حول امتناع المسـلمين عن قبول الحقوق المتسـاوية للنسـاء والتسامح مع المثليين ينبغي ألا يخلط مع وجهات النظر الانتقاصية لغير البيض، إنها تقوم على مبادئ مختلفة للتصنيف الاجتماعي، القناعـات الأيديولوجية المختلفـة، ذات التأثيرات المختلفة على التنظيم الاجتماعي والتي غالبا ما تخص أشخاصا مختلفين.

توصل العديـد من أولئك الذين يقومون ببحوث عن الهجرة وتحديات المجتمعات ذات العرقيات المتعـددة إلى أن الهجرة المعاصرة هي في الأغلب عملية مستمرة، والتي يمكن أن تستمر لأجيال، بكلمات أخرى، فإن أي عملية قوميـة أخرى للتوحيد لن تنجز بالتمام على نحو دائم. خلال الحرب العالمية الثانية، كان العديد من النرويجيين الناشـطين لاجئين في السويد المحايدة، عاد كلهـم تقريبا بعد الحرب. على الرغم من ذلـك، كان العديد من اليهود الألمـان لاجئين في الولايات المتحدة في الفترة نفسـها، عاد القليل منهم إلى ألمانيا العام 1945. مال البوسنيون والكوسوفيون ممن كانوا لاجئين في بلدان أوروبية مختلفة في التسـعينيات إلى العودة بعد حروب البلقان، لكن الاحتمال أقل أن يعود مئات الألوف من اللاجئين الصوماليين في أوروبا وأمريكا الشمالية إلى الصومال، جزئيا بسبب أن آفاق الاستقرار السياسي في الصومال جرداء. يطـور العديد من اللاجئين نوعا متوسـطا من الهويـة - نصف لاجئ، نصف عامل مهاجر. إنهم يتعلمون اللغة المحلية، قد يبدأ أطفالهم المدرسة، يحصلون على عمل، مع ذلك، قد يتحدثون عن العودة.

يشـارك العديد من أعضاء الأقليات - المهاجرين، الشتات الدائمين واللاجئين - في نظامين سياسـيين قوميين. يضع هذا الوضع الحكومات

أمـــام أنـــواع جديدة مـــن التحديات، تتصل بـــ، ولكنها تختلـــف قليلا عن مشـــكلات الثقافة والحقوق التي نُوقشـــت أعلاه. في دراســـة للتاميل في النرويـــج، يدعي فغليـــرد (1999) أنه من الممكن تكرار نتائجها في أي بلد غربي لديه لاجئون تاميل من ســـريلانكا. إنـــه يحلل ديناميكيات الجماعة ضمـــن فئة التاميل (أو المجتمع المحلي)، مظهـــرا كيف أن القادة يحصلون على الدعم لحركة الاستقلال التي تحارب الحكومة السريلانكية، وكاشفا عن وجود أجنحة «معتدلة» و«معسكرة». إنه يظهر كذلك كيف أن اللاجئين يعبئون على امتداد الطائفة وشبكات القرابة، و«يرسلون إلى أوروبا» بهدف محـــدد هو الترويج للقضية. وبينما جهود الفـــوز بالأكثرية متواضعة، فإن الدعم المالي والأشكال الأخرى للدعم للانفصاليين في سريلانكا حاسمة. الآن، يعتبـــر التاميل على وجه العموم أقليـــة مهاجرة موحدة بصورة جيدة جـــدا في النرويـــج. لدى عدد كبير منهم وظائف، وهـــم نادرا ما يتورطون في نشـــاطات غير مشروعة. ما أظهره فغليرد هو أن الاندماج في مجتمع الأكثرية نادرا ما يكون قضية بالنســـبة إلى معظم التاميل أنفســـهم: يكمن هدفهم الرئيســـي في الترويج لقضية الاســـتقلال في سريلانكا، ويحدث تكيفهم آخذين ذلك في الاعتبار، لذلك فإن جهود الدولة الهادفة «لجعلهم نرويجيين أكثر» آيلة إلى الفشل.

ســـمي هذا النوع من النشـــاط السياســـي العابر للقوميات القومية بعيدة المدى (أندرســـون، 1992). يجب أن يميز هذا عن المحاولات للفوز بالتعاطف من أجل قضية سياســـية في البلد المضيف، والتي هي نشاطات مقصـــورة على المجتمـــع المضيف. مع ذلك هناك العديـــد من الأمثلة على القوميـــة المعاصرة بعيـــدة المدى. تلقت حركـــة الهندوتفـــا الهندية دعما ثمينـــا - ليس أقله في صورة المال - مـــن المهاجرين الهنود بالغرب. يقدم الأمريكيـــون من أصل إيرلندي دعما مهمـــا للجيش الجمهوري الإيرلندي، ويمكن للسياسة الأمريكية نحو إسرائيل أن تكون بالتأكيد مختلفة جدا من دون جهود اليهود الأمريكيين. القومية بعيدة المدى، أو السياســـة بواسطة الريمـــوت كونترول، يمكن أن تكون مؤثرة وتوضح كيف أن الصلات العابرة للقوميات تضعف سلطة الدولة القومية.

يوصـــف نوع مختلــف للقوميات العابرة في عمل كاريـــن فوغ أولويغ المهم عن ســـكان جزر الكاريبي. قامت بعمل حقلـــي طويل المدى في كلتا المنطقتين الكاريبي (نيفيس(*) بصورة رئيسية) وفي المواقع التي هاجروا إليها، مثل لندن وتورنتو (أولويـــغ، 1993، 1997). مثل الآخرين الذيـــن كتبوا عن الكاريبي، تلاحظ أولويغ أن الهجرة ليست فعلا منفردا بمغادرة واضحة ووصول واضح على نحو متســـاو. بإيجاز، فإن العديد من الناس يسافرون ويعودون. يمكن أن يلاحظ هذا كذلك في الأقليات التركية وأقليات شبه القارة الهندية في أوروبا الغربيـــة، حيث يتملك الكثيرون ويحتفظـــون بمنزلين، واحد في كل بلد. على الرغم من ذلك، تابعت أولويغ تقصيها لابتكار المكان، الذاكرة والهوية الثقافية فيمـــا بين المهاجرين المقيمين لفترات طويلة وحتى بين أبنائهم، ممن قد زاروا بالكاد الكاريبي. لديهم على الرغم من ذلك مفاهيم واضحة لبلدهم الأصلي، يقرنونه في الأغلب مع أناس معينين وأماكن ملموسة مثل قطعة أرض للعائلة أو بيـــت الجدة. على الرغم من كونهم جزءا لا يتجزأ فســـيولوجيا، اجتماعيا ومهنيا من مدينة حضرية، فإنهم يســـتمرون في أن يعتبروا أنفسهم نيفسيين في المحافظة على صلاتهم مع الآخرين من الكاريبي. مع انتشار الإنترنت منذ بداية التســـعينيات، فإن الصلات العابرة من هذا النوع أصبحت أكثر سهولة للمحافظة عليها، وســـتحتاج إلى اهتمام معتبـــر من قبل الأنثروبولوجيين في السنوات القادمة (إريكسن، 2007، ميلر وسليتر، 2000).

إعادة البناء الرمزي للوطن الأم البعيد ليست نتيجة حتمية للهجرة. تظهر البحوث فيما بين الشـــباب البريطاني المنحدر من الهند الغربية وشبه القارة أن فهمهـــم للهوية الإقليميـــة لا يرتبط بالضرورة بوطنهم الأصلـــي، ولا ببريطانيا (حيـــث فهمهـــم للانتماء متناقض علـــى أي حال)، ولا مع الديـــن، إنما بالموقع المحلي. يصف بحث ســـالي ويستوود في لستر دمج القادمين من الهند الغربية وجنوب آسيا حول منظمات شبابية تقدم نشاطات مثل كرة القدم، ظهور الهوية الجمعية والتي هي لا شـــتاتية ولا عابرة للقوميات ولا عرقية، إنما محددة من خلال الموقع المحلي وحقيقة الإقصاء عن مجتمع الأكثرية الإنجليزي.

(*) Nevis: هـــي إحـــدى جـــزر البحر الكاريبـــي، الأغلبية العظمى من ســـكانها هم من أصول أفريقية. [المحررة]

حتى الآن، أظهر هذا الفصل كيف يعبر عن بعض إشـكاليات التعددية الثقافيــة في الفلســفة الاجتماعية، فــي النظريــة الأنثروبولوجية، وفي الممارســة الاجتماعية. مهما كانت الطريقة التي يعرف بها المجتمع متعدد الثقافات، فإنه مكان أقل ترتيبا من دولة غيلنر القومية المهندسة اجتماعيا، أو المجتمعات المحلية المتصورة لأندرسون، من دون الحاجة إلى الإشارة إلى التكتلات العرقية المتماسـكة في الأدبيات الكلاسيكية. يبدو مقدار التنوع في، قل، سـاوثهول غير محدود تقريبا على نحو كامن (ستيفين فيرتوفيك [2007] يدعوها «تنوعا خارقا»)، والقضايا الثنائية لإيجاد أرضية مشتركة في بلد وإغلاقه بصورة محكمة عن القوميات العابرة والسياسـات بعيدة المـدى تبدو غير قابلة للحل. بشـكل أو بآخر فإن سياسـات الهوية، كما أظهرتها في الفصل الأخير، هي حل مشـترك، سـواء كان على مسـتوى الفئة العرقية أو على مسـتوى الدولة. سنأخذ في الاعتبار محاولة حديثة لسياسات الهوية على مدى واسع جدا، وبالنتيجة سأمضي إلى اقتراح عدد من السمات العامة لسياسات الهوية المعاصرة.

حداثة الهندوتفا

الهند حالة صعبة بالنسـبة إلى أي دارس يحاول أن يطور نظرية عامة للعرقيـة أو القوميـة. الهند حالـة قائمة بالكاد على التماثـل الثقافي أو حتى المسـاواة بالمعنى الغربي، إنه بلد بهيكليات تتجسـد على نحو عميق وبدرجة معتبرة من التنوع الثقافي الداخلي. عدد سكانه الذي يراوح المليار منقسـمون باللغة، والدين، والطائفـة والثقافة، وغالبا ما جودل بأن الهند أكثر تعقيدا من النواحي الثقافية من قارات مثل شـبه صحراء أفريقيا أو أوروبا. على الرغم من أن 80 في المائة من السـكان بمعنى أو بآخر، فإن لدى الهند كذلك ثالث أكبر مجموعة سكانية مسلمة في العالم ومسيحيين أكثـر مما يوجد في كل البلدان الإسـكندنافية مجتمعة. منذ الاسـتقلال (والتقسيم) في العام 1947، عرفت الهند بسياقات غاندية - نهروية كبلد علماني، فدرالي يستخدم الإنجليزية والهندية كلغات قومية، إنما مع ما لا يقل عن دزينة أو ما يقرب منها من اللغات الإقليمية الرسمية.

منذ بداية الثمانينيات - إنما على وجه التحديد وبقوة خلال التسعينيات - زادت حركة سياسية هامشية في السابق من تأثيرها في الهند، محققة انتصاراتها المتعاقبة في انتخابات 1998 و1999. تلك هي الحركة التي غالبا ما يشار إليها كهندوتفا، وتعني تقريبا «الهندوسية»، والتي احتشدت خلف شعارات تقول ما معناه إنه لا بد من إعادة تعريف الهند ليكون بلد الهندوس. بدأت حركة الهندوتفا، المقادة من قبل تنظيم يدعى الراشتريا سوايامسواك سانغ (آر أس أس) على نحو متواضع في سنوات ما بين الحرب، وجناحها البرلماني الأخير، حزب الباراتيا جاناتا، «حزب الشعب الهندي» (بي جي بي) هو الآن في السلطة ليس فقط على المستوى الفدرالي، في نيودلهي، إنما كذلك في بضع ولايات.

تذكر بلاغة الهندوتفا بقوة بالقومية العرقية الأوروبية. إنها تستدعي الأساطير العتيقة للهزائم المريرة والتضحيات النبيلة، معيدة تأطيرها لتنسجم مع المشهد السياسي المعاصر. إنها تقتبس بحرية من قصائد القرن التاسع عشر والكتب المقدسة، وتعيد تعريف التاريخ لتجعل الماضي متطابقا مع الحاضر المعاد تعريفه. إنها تدعو إلى العودة إلى الجذور، تدين التغريب ونتائجه الأخلاقية الوخيمة على الشباب، وتطري على العائلة كمؤسسة أساسية للمجتمع وترمي إلى الترويج لرؤية الهند كهندو راشتا - أمة هندوس. وبينما سمح الراحل راجيف غاندي لنفسه بأن يصور وهو مرتد قميص لاكوست وشورت خاكي، ارتدى قادة حزب الشعب الهندي الملابس الهندية التقليدية. بيد أن صورة العدو الرئيسي ليست الغرب إنما الإسلام، والذي يصور بوصفه دينا عسكريا وقاسيا غريبا بالنسبة إلى شبه القارة الهندية، والمسلمون الهنود (سليلو المهتدين، مثل المسلمين البوسنيين) يمثلون جزئيا كخونة للهندوسية، جزئيا كغزاة أجانب. أثار تحطيم المسجد في المدينة الشمالية لأيوديا في ديسمبر من العام 1992، أعمال الشغب التي أعقبته في بضع مدن هندية والنداء لإعادة بناء المعبد الهندوسي المكرس لرام، والذي يزعم أنه دمر من قبل الحاكم المغولي قبل أربعة قرون، ذروة أعمال من هذا النوع (انظر هانسن، 1999، فان دير فيير، 1994، للتفاصيل).

الصعود المدهش لهذه الحركة التقليدية هو نتيجة بضع عمليات مترابطة للتغير الاجتماعي والثقافي أو الحداثة. أولا، الهندوتفا، الهندوسية، مفهوم حديث، الهندوسية ليست «دين الكتاب»، إنها دين غير مركزي بأعداد من الكتب المقدسة، آلاف الأفاتارس (آلهة مجسدة)، وطرق عديدة جدا لعبادتها. فكرة الهوية الهندوسية بوصفها مجتمعا محليا متصورا يقوم على التماثل الثقافي غريبة بالنسبة إلى الهندوسية كحركة، والتي هي دين يستند إلى التكاملية، الاختلاف والمراتبية. آخذين في الاعتبار الهندوسية السياسية، يتكلم بعض المعلقين الهنود في الواقع عن جعل الحركة الهندوسية سامية، حيث يأخذون الخصائص البنائية من الأديان العظيمة لغرب آسيا.

ثانيا، صممت حركة الهندوتفا بصورة واضحة على نمط القومية الأوروبية - كان بعض أتباع أيديولوجيا الهندوتفا ممن يحترمون هتلر بحرارة - والتي كانت، لـ 150 سنة، محاولة لمواءمة التغير والاستمرارية من خلال الحديث عن الجذور والتقاليد في وضع التصنيع والتحضر. هذا جلي في ممارسة الهندوتفا، حيث تعطى القضايا ذات الصلة بالنشيد الوطني، واللباس والطعام الأجنبي أولوية، فيما تستمر التغيرات الاجتماعية لتؤثر في الحياة اليومية كما من قبل. هناك صلة واضحة بين صعود حزب الشعب الهندي وتحرر الاقتصاد الهندي، صعود طبقة متوسطة جديدة مهمة بتوجهات استهلاكية قوية، والانتشار المتسارع لوسائل الإعلام الجماهيري الجديدة ومن ضمنها شبكة تلفزيون «ستار» التابعة لروبرت مردوخ. فيما يحفز هذا النوع من الليبرالية الحركة الاستهلاكية (التي ينظر إليها كتغريب)، فإنها كذلك تعزز الحركة التقليدية من حيث إن الأنماط الجديدة للاستهلاك والمشهد الإعلامي الجديد قد تشير إلى أن التقاليد العزيزة تقع تحت التهديد.

ثالثا، التأثير «المعدي» من الإسلام السياسي جلي، الهندوتفا هي التشديد على الهوية الهندوسية كمعارضة للهوية الإسلامية في كلا البلدين الباكستان والهند. المفارقة المضاعفة، أن للهندوتفا أصولا مزدوجة في الحركة الرومانسية الأوروبية والإسلام السياسي لغرب آسيا. عندما كتب منظرها الأول الدكتور فيير سافاركار، في العشرينيات أن «الهندوتفا ليست الشيء نفسه كالهندوسية»، كان إذن مصيبا، ولكن ليس للأسباب التي

اعتقدها. نظر سافاركار إلى الهندوتفا كحركة اجتماعية واسعة المدى تتبثق من الاعتقاد والممارسات الهندوسية، فيما تنظر إليها روايات صحيحة على نحو تاريخي كنتيجة للانتشار الثقافي من أوروبا وغرب آسيا.

رابعا، وربما الأكثر أهمية، يمكن أن ينظر إلى حركة الهندوتفا كرد فعل ضد المساواتية المتنامية في المجتمع الهندي. في الخمسينيات، قدمت السياسات التي حاولت أن تحسن ظروف «المنبوذين» (الطوائف الدنيا) وخلال التسعينيات، اقترحت إجراءات راديكالية جدا بهذا المعنى - وفي بعض الحالات طُبقت. يعرف نحو نصف سكان الهند الآن كأنهم إما داليتز (منبوذون)، عشائريون، من الطائفة الدنيا، أو من طبقات متخلفة أخرى. ونظريا، فإن 49.5 في المائة من الوظائف في القطاع العام ينبغي أن تحفظ لهذه الجماعات، تبعا لتوصيات لجنة ماندال المعينة حكوميا. منذ بداية التسعينيات، عُزز هذا المبدأ في العديد من المناطق. من الطبيعي، أن يشعر العديد من الأعضاء «المولودين مرتين»، من الطوائف العليا بتآكل امتيازاتهم، والهندوتفا بدرجة كبيرة حركة ممثلة لمصالح الطبقات العليا الموهومة. إنها بدرجة كبيرة رد فعل ضد حركة التوجه لمساواة أعظم في المجتمع الهندي. على الرغم من أن «الهندوتفا» تبدو لتروج للمساواة فيما بين الهندوس، فإن ما تنطوي عليه الحركة الهندوسية التقليدية هو إعادة إنعاش النظام الطائفي، والذي يمكن فقط أن ينفع الطوائف «المولودة مرتين». لهذا السبب، يجادل فرويستاد (2000)، إنها أيديولوجيا شعبية غير مستقرة يتم التحكم بها في الأغلب من قبل أيديولوجيا الطائفة، بما أن الأخيرة أكثر تجسيدا على نحو عميق في الممارسات اليومية من الهندوتفا، فقط بقدر ما يمكن الحفاظ على صورة عدائية فعالة ومؤثرة للمسلمين، يمكن الإبقاء على جاذبية الهندوتفا.

بعض السمات العامة لسياسات الهوية

لنر الآن إلى أي حد من الممكن أن نعمم من حالة الهندوتفا، مقارنين إياها ضمنا بأمثلة أخرى لسياسات الهوية المعروفة لدينا (انظر إريكسن، 2001ب، لتحليلات أتم). سأقترح ثلاث سمات اجتماعية وخمس سمات إدراكية تبدو تقريبا عامة وشاملة.

أولا، هناك منافسة على الموارد النادرة. كما أظهرت كتابات هوروويتز (1985) وآخرين حول نزاعات الجماعة في المجتمعات المعاصرة، تنطوي مثل هذه النزاعات بصورة متباينة على فهم للندرة ونضالات للإبقاء على أو التوصل إلى الهيمنة أو المساواة. يفترض مسبقا الحراك الناجح على أساس الهويات الجمعية اعتقادا واسع الانتشار بأن الموارد توزع بصورة غير متساوية على امتداد خطوط الجماعة. ينبغي لـ «الموارد» أن تفسر بأوسع معنى محتمل، ويمكن أن تؤخذ من حيث المبدأ لتعني الثروة الاقتصادية أو القوة السياسية، الاعتراف أو القوة الرمزية - على الرغم من أن ما هو على المحك إما الموارد الاقتصادية أو الموارد السياسية. يمكن التعرف على هذه السمة بسهولة هنا: الهندوتفا هي محاولة للدفاع عن المصالح السياسية والاقتصادية ل- «الهندوس» في الهند العلمانية.

ثانيا، تجعل الحداثة الفروق واقعية وتثير النزاعات. مع إدماج الجماعات المتمايزة في السابق في أنظمة اقتصادية وسياسية مشتركة، يصبح التفاوت منظورا، بينما تصبح المقارنة بين الجماعات ممكنة. يمكن أن توصف العرقية المعاصرة كأنها عملية لجعل الاختلافات الثقافية قابلة للمقارنة، ولهذا الحد، فإنها ظاهرة حديثة. صعود حركة الداليت، التي تناضل من أجل الاعتراف والحقوق المتساوية لمصلحة الجماعات «المنبوذة»، هو تعبير عن قيمة المساواة الحديثة، ورد الفعل المقابل من اليمين الهندوسي هو محاولة لوقف الحركة المساواتية عن الانتشار، كما أنها تعكس - تقريبا بدقة صورة المرآة - المنافسة الرمزية مع المسلمين في الهند وبخاصة في خارج الهند.

ثالثا، تمد الجماعات بدرجة كبيرة نفسها بنفسها. الزيجات فيما بين الأديان نادرة في الهند. على الرغم من أن الإنجاب الذاتي البيولوجي هو بلا شك ضروري من أجل أن تتكون الهوية الجمعية، لا بد أن يوضع في البال أن القرابة تبقى مبدأ تنظيميا مهما بالنسبة إلى معظم المجتمعات في العالم، والكثير مما يمر باعتباره عرقية على المستوى المحلي هو في الحقيقة قرابة. القرابة بعد اجتماعي مهم بالإضافة إلى جانبها الرمزي، والذي يظهر في القرابة الخيالية أو المجازية. لن تكون الحدود الرمزية مؤثرة على الإطلاق ما لم تعزز بالتنظيم الاجتماعي.

الآن إلى السمات الإدراكية:

أولا، على مستوى الأيديولوجيا، يتفوق التماثل الثقافي على المساواة الاجتماعية. ترسم الحركة الهندوسية السياسية داخل الجماعة كأنها متجانسة، كشعب «من النوع نفسه». الفروق الداخلية لا تُتناول كثيرا، وزد على ذلك، في السياقات السياسية الأوسع، فإن قيم المساواة تنحى جانبا لأسباب ثقافية مزعومة. (على الرغم من أنه يمكن أن يجادل أن الهندوتفا مثل حصان طروادة يحجب مصالح الطائفة العليا ببلاغة هندوسية، النقطة هي أنها تشدد على المشتركات لكل الهندوس بغض النظر عن الطائفة أو اللغة).

ثانيا، تستحضر صور معاناة ومظالم الماضي. بذل قادة الهندوس جهودا مضنية ليرسموا حكم المغل (المسلمون) في الهند منذ بداية القرن السادس عشر باعتباره دمويا وسلطويا، تماما كما هي الحال، على سبيل المثال، يتحسر الصرب على هزيمتهم على يد الأتراك في كوسوفو العام 1389، كما يقارن سكان الفيجي الأصليون الفيجان بلواهم بتلك التي ابتلي بها سكان أصليون آخرون ممن عانوا الغزو الأجنبي، وكما تستفيض الحركة القومية الأسكتلندية على الاضطهاد الإنجليزي، وهكذا، يمكن إذن أن يؤطر العنف الذي يستهدف أحفاد الغزاة كثأر مشروع. وقادة الهندوتفا، ممن يدعون أنهم يمثلون 80 في المائة من سكان الهند، لايزالون يتذمرون من أن الحركة الهندوسية تحت الحصار وأنها تحتاج إلى أن تحمي نفسها بكل الطرق المتاحة.

ثالثا، تستحضر الرمزية والبلاغة السياسية والتجارب الشخصية. هذا ربما من أكثر السمات الأيديولوجية أهمية لسياسات الهوية على وجه العموم. باستخدام الأساطير، الرموز الثقافية والمصطلحات القرابية عند مخاطبة أنصارهم، يحاول مروجو سياسات الهوية أن يقللوا من أهمية الفرق بين التجارب الشخصية وتاريخ الجماعة. بهذه الطريقة، يصبح من المعقول تماما بالنسبة إلى الصربي الفرد، في ذروة صراع كوسوفو، أن يتكلم عن المعركة البطولية لكوسوفو بأسلوب المخاطب «لقد خسرنا في العام 1389»، ويمد منطق الثأر والانتقام ليضم القريب المجازي، وفي

العديد من الحالات ليضم ملايين البشر. بالتالي تعرض التجارب الحميمة المقترنة بالمحلية والعائلة على الشاشة القومية. لوحظت هذه السمة العامة للوحـــدة الاجتماعية من قبل هاندلمان (1990)، بتحليل الطقوس القومية، وقبل ذلك في دراســـات تيرنر (1967) للطقوس فيما بين ســـكان نديمبو في زامبيا.

رابعا، يقارن القادمون الأوائل بالغزاة. على الرغم من أن هذه الســـمة الأيديولوجية بلا شـــك عامة وشـــمولية في سياســـات الهوية، فإنها تميل إلى أن تســـتحضر أينما كان ذلك ممكنا، وفي خضم ذلك، تمد في الأغلب الحقائـــق التاريخية. لا شـــيء يقترح أن أجداد الهنود المســـلمين هم أكثر حداثـــة في الوصول من أجداد المســـيحيين أو الهنـــدوس، على الرغم من أن الإسلام مســـتورد متأخر نسبيا. إن ما هو مثير للاهتمام هنا هو كيف يســـتخدم العمق المتباين لخطوط النسب الثقافية «الجذور» لتبرير المعاملة المتباينة. يســـتثمر إذن بالموقع التاريخي للذات على امتداد الأصل والمكان بمغزى سياســـي. هذه، كما رأينا، سمة مركزية لحركات السكان الأصليين كما هي الحال في السياسات العرقية للملايو والفيجيين.

خامســـا، وأخيـــرا، ينخفـــض التعقيـــد الاجتماعي فـــي المجتمع إلى مجموعـــة صغيرة من التناقضات البســـيطة. كما كتـــب أدولف هتلر في «كفاحي»، يركز القائد القومي الحقيقي انتباه شـــعبه على عدو واحد في زمـــن واحد. وبما أن الروابط القطعية تقلل من فرص النزاع العنيف، فإن على الهوية الجمعية أن تقوم على معيار غير غامض نســـبيا (مثل المكان، الديـــن، اللغة الأم، القرابة). مرة ثانية، الاختلافات الداخلية قليلة التناول بفعـــل الحدود المخططـــة بالعلاقة مع الآخر المكروه. هـــذه الآلية مألوفة من مدى واســـع للأوضاع المتداخلـــة عرقيا، من التصنيف الاجتماعي في مدن المناجم الزامبية (إبستاين، 1992) إلى العلاقات النرويجية السيمية في شـــبه جزيرة القطب الشمالي الإسكندنافية (آيديم، 1971)، الصراع الســـينهالي التاميلـــي (كابفيرير، 1988) والحركـــة الكيوبيكية (هاندلر، 1988): يقلل الآخر إلى مجموعة صغرى من «الســـمات»، وكذلك الحال مع الذات الجمعية.

كما أشـــارت الأجزاء الأولى لهذا الفصل، فإن تبسيط سياسات الهوية تواجهه تعقيدات التجربة. لا وجود لكتابات عالم اجتماعي جاد حول قضايا الأقلية اليوم يمكن أن تقدم لتفترض أن «كل جماعة ســين هم متماثلون». كما يقول هــول، «كلنا نتكون من هويات اجتماعية تعددية» (1991: 57). عندما تعمل التضمينات، التبســيطات، والمحافظــة على الحدود المتزمتة لسياســات الهوية، فإنها قد تكون بسبب أنها تقدم في الوقت نفسه ترتيبا ذا معنى بالنســبة إلــى العالم ووعدا بالموارد: إن لهــا، كما قلت في فصل سابق، عناصر من المعنى والسياسات.

سيسلط الفصل الأخير من هذا الكتاب الضوء على وجهات النظر التي نُوقشــت ســابقا من خلال النظر إلى ذلك الذي هو ليس عرقيا. حيث إن العرقية خلقــت، ولم تخلق فقط من قبل الناس الذين ندرس، ولكن كذلك مــن قبلنا. وإذا ما بحــث الباحث عن العرقية فإنه ســيجدها، ربما يكون الثمن هو تفويت أنواع أخرى من العلاقة والتي هـي أيضا «موجودة».



9

اللاعرقي

«علينا أن نكون نقديين بدرجة كافيــة، لنتخلــى عــن مفهوم العرقيــة فــي اللحظــة التي يصبح فيهــا قيدا بدلا من أن يكون أداة لضمان فهم جديد»

المؤلف

عادة النظر إلى المتعاكســات – الطريقة العامــة غير الدقيقــة للملاحظة تنظر أينما كان فــي متعاكســات الطبيعة (على ســبيل المثال، «الدافئ والبارد»)، حيث لا متعاكسات، بــل اختلافات بالدرجة. هذه العادة الســيئة تقودنــا إلى العالــم الداخلي، أيضــا، العالم الروحــي – الأخلاقي، في ســياق مثل هذه المتعاكســات. الكم المســكوت عنه من الألم، التعالي، الخشــونة، الاغتــراب، البرودة، كل هذه دخلت المشاعر الإنسانية لأننا نعتقد أننا نرى المتعاكسات بدلا من التحولات.

(فريدريك نيتشه [المسافر وظله، 1880] في نيتشه، 1988)

إن من سمات العالم المعاصر أن يظهر الناس أكثر تماثلا وأكثر اختلافا في الوقت نفسه، بســبب قوى الحداثة والعولمة. قبل

أكثــر من ثلاثين عاما، لاحظ غيلنر أن «المجتمع الحديث هو كلا الحالتين أكثر تجانســا وأكثر تنوعا مــن ذلك الذي ســبقه» (1978: 141). تمكننا وجهــات النظــر الأنثروبولوجية حول العرقية كصيــرورة من أن ننظر إلى هذا التناقض كثنائية جوهرية بين التماثل والاختلاف، الإدماج والإقصاء، التجانــس والتشــرذم. على الرغم من أن الناس بمعنــى ما يصبحون أكثر تماثلا بسبب الحداثة، فإنهم يصبحون في الوقت نفسه مميزين، والعرقية هي أحد التعبيرات الرئيسية لهذا التباين. تعادل العرقية جعل الاختلافات الثقافية قابلة للمقارنة، وبالتالي تفترض مسبقا لغة مشتركة للحديث عن هذه الاختلافات. المواءمة والتضاد، الطرق الرئيســية للتعبير عن التمايز، تســتلزم المقارنة. زد على ذلك، بما أن للعرقية عادة جانبا للمنافســة على المــوارد، هناك حاجة للاتفاق على مرغوبية موارد معينة حتى تكون هناك منافســة عرقية. أخيرا، تميل الجماعات العرقية إلى استخدام «صندوق عدة» للاتصــالات الجماهيرية الحديثة لتقوية التماســك الداخلي لطرح مطالبهم (أو الســلع، كما في حالة «مؤسســة العرقية») للعالم الخارجي. يمكن أن يقال في الحقيقة، بشــكلٍ طريــف قليلا، إن العولمة تجعل الناس متماثلــين أكثر فأكثر، ولكــن كلما أصبحنا أكثر تماثــلا، حاولنا أن نكون مختلفــين أكثر. ولكن، كلما حاولنا أن نكــون مختلفين أكثر، أصبحنا أكثر تماثلا، من حيث إن الحــركات العرقية أينما كانت تبنى على ذات «قواعد التفرد»، كما اقترحت في نهاية الفصل الثامن.

يبنى التباين العرقي إذن على الموارد الاجتماعية، والثقافية، والسياسية التي تفترض مسبقا تأسيسا ســابقا للاتصالات بين الجماعات وإدماجها فــي نظام منفــرد في جوانب معينــة. مع ذلك، كما أظهرنــا في الفصلين السابع والثامن على وجه التحديد، لم يعد ممكنا أخذ الاستقرار والحدودية في النظم ما بين العرقية للتفاعل كمسلمات. أظهرت البحوث التي أجريت أخيــرا على القومية العابرة، والقومية بعيــدة المدى، والظواهر ذات الصلة أن العلاقــات العرقية يجب أن تدرس علــى نحو متزايد في محيط النظام الديناميكــي كبير المدى، غير المحدد، بدلا من أن تدرس كعلاقة مســتقرة. بــدلا من إيجاز ما قيل من فوره، سأســتخدم هــذا الفصل الموجز، الأخير

لأتســاءل عن المغزى العام لدراســات العرقية والقومية في العالم المعاصر، ما إذا، ربما، أصبح أو يصبح العالم ما بعد الحديث معقدا على نحوٍ يتعذر إنــكاره ومختلطا بحيث لم يعــد ممكنا أن يدرس من خــلال التركيز على صيرورة الهوية المستقرة نسبيا وتشــكيلات الجماعة المفترضة مسبقا من قبل العرقيــة. يمكن أن تكون هذه وجهة نظر بعض المنظرين الذين يكتبون مــن منظور ما بعد الحداثة، وكذلك علماء الاجتماع مثل بروبيكر (2002)، وقد جُعلت إشكالية من قبل جينكينز (2007، 2008) وآخرين.

العولمة

يمكــن أن يكون صعبا الجدل ضد وجهة النظر التي تقول إن العالم اليوم أكثــر ترابطا مما كان عليــه في أي فترة تاريخية مبكــرة - من خلال البث التلفزيوني الفضائي، والإنترنت والهاتف النقال، والهجرة والسياحة، والتجارة والحركــة المكثفة بالعلامات والمعاني. قد تكون لنــدن عاصمة الطبخ للهند، وســان فرانسيســكو للصين. من أجل القيام بالعمل الحقلي الأنثروبولوجي فــي قرية في جمهورية الدومينيك، على الواحــد أن ينفق على الأقل بضعة أشــهر في مدينة نيويورك، بما أن نصف القرويين يعملون ويعيشون في وقت ما في التفاحــة الكبيرة (نيويورك). الأقزام الصغيرة (trolls)، قمصان فيلم «سكريم» والبلوزات المحيكة غالية الثمن التي تباع في أوسلو كهدايا تذكارية، تصنع في تايوان، وباكستان وسريلانكا، على التعاقب. لندن هي المدينة الأكبر للكاريبيين الناطقين بالإنجليزية. وإذا ما كان نظام القرابة الكلاسيكي الأبوي للتايوانيين غير قادر على تحمل الفردية القادم من الحداثة، لاســتمر بضعة أصحاب محال في وادي الســيليكون في عملهم: العشــيرة الأبوية هي وحدة اقتصادية فعالة حيث تتوافــر القروض والخدمات المجانية بلا فائدة، ومتى أغلقت المحال في كاليفورنيا (وأماكن أخرى) أبوابها بسبب أن زبائنهم فقدوا وظائفهم، فإن هذا جزئيا نتيجة المنافسة من شرق آسيا.

العولمــة ثنائية وتعمل، قد يقول قائل، من خلال النفي الدياليكتيكي: إنهــا تقلــص العالم من خلال تســهيل الاتصال الســريع عبــر الحدود الســابقة، وتوســع العالم من خلال خلق وعي بالاختــلاف. إنها تجانس

الحياة الإنسانية من خلال فرض مجموعة من القواسم المشتركة (تنظيم الدولة، وأسواق العمل، والاستهلاك، وما إلى ذلك)، ولكنها تقود كذلك إلى اللاتجانس من خلال الأشكال الجديدة للتنوع الناتجة عن الاتصال المكثف. العولمة محورية من حيث إنها تصل الناس على مستوى العالم، وهي تشعبية من حيث إنها تلهم الوعي المتصاعد، وفي الحقيقة (تعيد) بناء التفرد المحلي. إنها تمركز القوة وتحث الحركات، فيما بين الشعوب المحلية، والأمم الصغيرة وآخرين، مقاتلة من أجل الاستقلال الذاتي وتقرير المصير. أخيرا، تجعل العولمة الكونية الشمولية ممكنة في الفكر والفعل السياسي بسبب أنها تذكرنا بأننا جميعا في الزورق نفسه وعلينا أن نعيش معا بالرغم من اختلافاتنا المتبادلة، ولكنها تشجع كذلك على الأصولية وأشكال متنوعة من التبشيرية الكونية وكذلك الحال بالمحلية ضيقة الأفق، بسبب أن الإدماج العولمي يقود إلى مفهوم للاغتراب، يهدد الهويات ومفهومات السيادة السياسية.

في الأغلب تبتكر الطرق أو البدائل الثالثة من خلال التعامل مع هذه التوترات. وهنا، فيما بين أشياء أخرى، يصبح مصطلح المحلية - العولمية (Glocalisation) قائما بذاته، وكذلك مصطلحات مثل مصطلح العولمة البديلة، أو «عولمة الآخر» مثل المبادرات الشعبية أو تلك التابعة للمنظمات غير الحكومية التي تهدف إلى استخدام التكنولوجيا والشبكات التي تمكنها العولمة لمصلحة المحرومين من الحقوق.

تعلم الحداثة والمدى المتزايد للتنظيم الاجتماعي من خلال العملية المعقدة للتجانس والتباين المتزامنين. وتختفي بعض الاختلافات، فيما تظهر أخرى.

تؤثر الصيرورات العولمية بحق في ظروف الناس الذين يعيشون في محليات معينة، مما يخلق فرصا جديدة وأشكالا جديدة للهشاشة. المخاطر مشتركة عولميا في مرحلة القنبلة النووية، والإرهاب العابر للقارات، والكوارث البيئية المحتملة. على غرار ذلك، تعتمد الظروف الاقتصادية في محليات معينة في الأغلب (يقول البعض دائما) على الأحداث التي تأخذ مكانها في مكان آخر في النظام العولمي. إذا ما كان هناك ازدهار صناعي

في تايوان، ستتأثر مدن في الوسط الإنجليزي. إذا ارتفعت أسعار النفط، فإن ذلك يعني إنقاذا للاقتصاد الترينيدادي الذي يقوم على تصدير النفط وكارثة بالنسبة إلى باربيدوس المجاورة المستوردة للنفط.

يبدو كذلك أن أنماط الاستهلاك قد تظهر في جوانب معينة، يرغب الناس في كل مكان تقريبا في سلع مشابهة، من الهواتف الخلوية إلى الملابس الجاهزة. الآن، الشرط المسبق من أجل أن يحصل هذا هو في التطبيق الناجح بدرجة ما لأبعاد مؤسساتية معينة للحداثة، لاسيما تلك الخاصة بالاقتصاد النقدي - إن لم يكن بالضرورة العمل لقاء أجر والتعليم الموزع بالتساوي. التدفق العابر للقارات المتزايد على نحوٍ غير مسبوق للسلع، سواء كانت مادية أو غير مادية، يخلق مجموعة من القواسم الثقافية المشتركة والتي يبدو أنها التمايزات المحلية. النقانق، البيتزا والهمبرغر (أو، في الهند، بيرغر لحم الغنم) هي حقا أجزاء من المطبخ العالمي، تعزف أغاني البوب المماثلة في مراقص مماثلة في كوستاريكا وتايلاند، تشاهد إعلانات الكوكاكولا نفسها مع الحد الأدنى من التنوعات المحلية في دور السينما في كل مكان بالعالم، وتوجد مجلدات دان براون أينما بيعت الكتب، وهكذا. ينتزع رأس المال المستثمر، القوة العسكرية والأدب العالمي من قيود الفضاء، فلا تنتمي بعد الآن إلى محلية بعينها. مع تطور الطائرات النفاثة، والصحون اللاقطة، وأخيرا، الإنترنت، يبدو أن المسافات لم تعد عاملا محددا لتدفق التأثير، والاستثمارات، والمعنى الثقافي.

مع ذلك، فإن الانتزاع ليس مطلقا أبدا، وهو دائما يواجه بمحاولات إعادة التضمين، والتي تظهر في الأغلب كتجليات للعرقية. أحيانا لا يبدو حتى أن إعادة التضمين لازمة، إذا ما اهتم الواحد بالنظر، يبقى العالم الاجتماعي الذي تعيش فيه معظم الإنسانية متضمنا في جوانب مهمة، على الرغم من عقود للعولمة المكثفة، المقودة تكنولوجيا. إن تأثير العولمة - أو بالأحرى، مغزاها بالنسبة إلى الحياة التي نعيشها - ذو اعتبار، ولكن كل رواية أحادية الجانب هي زائفة في النهاية. التحذير ضد وجهة نظر العولمة كأنها «نتيجة» إلى حدٍ ما، أو «المنتج» للحداثة. يكتب جيمس ميتيلمان (2001: 7) أنه إذا كانت «العولمة ظاهرة سياسية، متنازعا عليها، فلا يمكن أن

تكون لها نتيجة محددة مسـبقا. تتغاضى الأجندة السياسية للحتمية حقيقة أن العولمـة قد صنعت من قبل البشـر، وبذلك، فمن الممكن إلغاؤها أو إعادة تصنيعها من قبل البشـر». إنها تسلسـلية وتصل بعيدا جدا، ولكن العمليات العولمية حافلة دائما بالتناقضات التي لا يحتمل أن تختفي قريبا بعض الناس يُعَوِلم، وبعضهم يتعولم، وكثير منهم بالكاد يتأثرون مباشرة بالعولمة.

النظرية الاجتماعية وعالم ما بعد الحداثة

يفترض كثير من البحوث عن العرقية مسبقا وبصورة ضمنية أن الدولة القومية «وعاء القوة المتفوق للحقبة الحديثة»، إذا استخدمنا صياغة غيدنز (1985: 120). هذه حقيقة على وجه العموم بالنسـبة إلى دراسات الأقلية ما إذا كانت بدائية أو حضرية، دراسـات الحـركات الانفصالية أو «الأمم الأولية»، أو دراسـات نضالات القوة أو صيـرورات الهوية في «المجتمعات التعدديـة». أخضع العديد من العلماء الاجتماعيين للسـؤال هذه الفرضية في السنوات الأخيرة، وجادلوا بأن العالم تغير بطريقة تجعل الدولة القومية لم تعد الرديف المناسـب لـ «المجتمع الأكبر». ربما كان إيرك هوبسـباوم (1990) مصيبا عندما عزا الاهتمام الأكاديمي الراهن بالقومية إلى المفهوم الهيغلـي بـأن «بومة المانيرفا تطيـر في ظلام الفجـر» - بكلمات أخرى، عمر الدولة القومية شـارف على الانتهاء. وربما كان أولف هانرز (1992، 1996)، وآرجون أبادوراي (1996) وأنثروبولوجيون آخرون مصيبين باقتراح أن العديد من الرجال والنسـاء المعاصرين يميلون إلى أن يحددوا صيرورة هوياتهـم وتحالفاتهـم الاجتماعية على امتداد محـاور مختلفة عما كانت عليه الحال في السـابق - بدرجة كبيرة، بسبب أن الرأسمالية وتكنولوجيا الاتصـال الحديثة، من طبق الأقمـار الصناعية إلى الطائـرة النفاثة، قد جعلتا البعد الفضائي نسبيا في الحياة الإنسانية. بعبارة رونالد روبيرتسون (1994) المطنبة إلى حدٍ ما، أصبح العالم مكانا منفردا.

بـل تم التوصـل إلى نتائج أكثـر راديكالية من قبـل بعض المنظرين الاجتماعيين من أمثال أنثوني غيدنز (1990، 1991)، وإيمانويل والرشتاين (1991ب، والرشـتاين وآخرون، 1996) وجـون أري (2000)، ممن جادلوا

بالحاجة إلى إعادة نظر جوهرية في فئات علم الاجتماع. بنظر والرشتاين، أصبح مفهوم «المجتمع» مطلقا (انظر المناقشة في إنغولد 1996) - قد يكون ذا معنى مجازي مفيد في القرن التاسع عشر ولكن، بنظره، فإنه مضلل في نظام العالم السلس لأواخر القرن العشرين. يطور أري، في كتابه «علم اجتماع ما وراء المجتمعات» (2000)، علم اجتماع كاملا جديدا يقوم على الحركة بدلا من البناء كمبدأ معرفي أساسي، ويتكلم روبيرتسون عن «المعنى الحاضر للعالم كمكان منفرد» (1994: 184).

بدءا من الاتجاه المعاكس، تساءل بضعة منظرين عن فئة الفرد. الفهم الشائع هنا هو أن الأفراد في العالم الحاضر أقل «توحدا» وأنهم انتقاليون أكثر إلى حدٍ ما - متحولون موقعيا، حقيقة - عما كانت عليه الحال في السابق. حضرتني نظريات ما بعد الحداثاتية أو ما بعد الحداثة هنا (انظر بومان، 1993، لاش وفريدمان، 1991، بي تيرنر، 1990). أحد التفسيرات المثيرة للاهتمام لهذه «الحالة» تقدمه ميريلين ستراذرن (1992)، التي جادلت بأن خيالنا الثقافي للفرد المدمج والمحدود، ممن يفترض أن يكون عضوا في «ثقافة» وممن يعيش حياته أو حياتها كشخص مستمر وموجه، على وشك أن يفقد مصداقيته.

يبدو أن الكثير من هذا التنظير لا يهم إلا جزءا صغيرا، غنيا فقط من سكان العالم - مثقفين غربيين علمانيين حضريين ضجرين ومستهلكين - على الرغم من ذلك، فإن عولمة الثقافة ونسبية الحدود لها تأثير واسع الانتشار، وإن لم يكن متساويا. في زمن الكارثة النووية في تشيرنوبيل العام 1986، كنت أقوم بعملي الحقلي في الموريشيوس ووجدت أن قاطعي القصب الهندوموروشيين الريفيين ناقشوا نتائج ذلك في محال تناول المشروبات الروحية (الرم). بالمثل، المعرفة حول إمكانات الهجرة إلى بلدان معينة واسعة الانتشار في العديد من المناطق الريفية في البلدان الفقيرة - والكل يستمع إلى موسيقى البوب الأمريكية. على الضد من العولمة في أزمان مبكرة (من اقتصاديات الاسترزاع وما تلاها)، فإن هذا الشكل للعولمة يحفز ظهور الوعي التأملي حول النظام العولمي. بإيجاز، يبدو أن العديد من المجتمعات المحلية للعالم تصبح مدمجة على نحوٍ متزايد في

النظام العولمي على المستوى السياسي، والاقتصادي، والثقافي، ونطلع على ذلك على نحوٍ متزايد، ويوثق هذا الآن على نحو واسـع من قبل الدراسات الأثنوجرافية الأحدث من النظريات المقتبسـة أعـلاه، كما في كوماروف كوماروف (2009)، تسـنغ (2005) وأولويغ (2007). إذا ما تآلف التشديد المبكر في الأنثروبولوجيا من فكرة عزل وحدة الدراسـة لأغراض تحليلية، فإنه قد يبدو كأنه اسـتبدل اليوم بالاعتقاد بأن الأنثروبولوجيا لا تستحق الاهتمـام إلا إذا أخذت في الاعتبار ألا تدخل فـي الترابطات التداخلية العولمية (انظر كذلك إريكسن، 2003، 2006، 2007ب).

مـن الناحية الأخرى، وجهـت انتقادات حادة إلى الميـول نحو «الثرثرة العولميـة» (كابفيرير، 2001، انظر كذلك فريدمـان، 1994)، والاحتفاء بعالم هجين حيث يحل «فضاء التدفقات» (كاستيلس، 1996) محل «فضاء الأماكن»، وحيث يمكن أن يوصف الخطاب على نحو طريف كأنه «لطخة ما بعد اللطخة» (أبادوراي، 1996 : 51). في فصول سابقة، ناقشت الانتقادات لوجهات النظر البنائية حول العرقية، وتجدر الإشـارة إلى أن النظرية الاجتماعية الجديدة، ما بعد الماركسـية وما بعد الدوركايمية، مع تشـديدها علـى التغير، والمرونة والخيار، يمكن كذلك أن ينظر إليها على نحو أكاديمي بموازاة مع الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة والتي كانت منتشـرة جدا خلال التسـعينيات. من خلال ملاحظة عالم الأنثروبولوجيا السويسـري هانس – ردولف ويكر، بأن «نظرية معرفـة الكليات أتبعت بنظرية معرفة الصيرورة» (1997 : 21)، يفكر ويدعي، أن الاتجاه ما بعد الحداثي، التفكيكي، وما بعد البنائي «يستسلم لروح العصر (Zeitgeist) ويختـار مكانته فـي فريق الأيديولوجيـا الليبرالية (الجديدة)» (1997 : 21). يشترك كثيرون في هذه النظرة.

التغيرات في عالم العلاقات المتداخلة على مستوى الجماعة

لتكـن هذه علـى ما هي عليه، هناك القليل من الشـك فـي أن الهويات الاجتماعيـة في العديد من أجزاء العالم، في حقبـة ما بعد الحرب الباردة، تبدو أكثر انفتاحا للتفاوض مما كانت عليه في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، في الوقت نفسه التشديد على الهويات العرقية أو القومية «البدائية»

أقوى مما كان عليه. توضح التغيرات في الهويات الآسيوية البريطانية (انظر كما في برا، 1996) هذا. منظورا إليها بدرجة كبيرة في سياقات الطبقة في الخمسينيات والستينيات، ظهر التثاقف والعرقنة لهوياتهم الجمعية في العقود التالية، وخلال التسعينيات، استثمر العديد من المواطنين البريطانيين من ذوي الأصول الآسيوية قدرا كبيرا من الطاقة لتحرير أنفسهم من الصور النمطية لـ «ثقافتهم وهويتهم»، فيما سعى الآخرون إلى تقويتها. في كل أنحاء أوروبا، من إيرلندا إلى النرويج إلى القوقاز والأندلس، هناك خطاب حيوي ومتكرر حول أي من الهويات الجمعية التي يمكن أن يلحقها الفرد إلى نفسه. شكلت دول قومية جديدة في أوروبا الشرقية وأماكن أخرى، وظهرت مشكلات جديدة للأقليات. أيديولوجيا، استبدلت التوترات بين أشكال لليبرالية وأشكال للقومية بالشيوعية (انظر ماش، 1993، بالنسبة إلى بولندا، وهولي، 1996، بالنسبة لجمهورية التشيك، وفيرديري، 1996، بالنسبة إلى رومانيا، وهان، 2002، بالنسبة إلى بضع دول من أوروبا الشرقية). الدول الأوروبية العتيقة، والتي تنمو عدديا كل عقد من الزمان، تنقل قوتها إلى وحدة جديدة فوق - أممية، الاتحاد الأوروبي. تظهر حركات إقليمية، عرقية أو يمينية متطرفة متخوفة من الأجانب على كلا الجانبين لحدود الاتحاد الأوروبي، ويتمزق الناس بين ما يرونه عريقا أو جديدا. في أماكن أخرى من العالم، هناك كذلك حركات أيديولوجية قوية تتنافس من أجل الحصول على دعم الشعوب - الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وعلى نحوٍ متزايد، بعد حرب الخليج، في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، من ضمنها الشتات في أوروبا، وحركات السكان الأصليين و«الأقلية العرقية» في أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، أيديولوجيا «أبناء الأرض» في ماليزيا واحتفالات الثقافة ما قبل الكولومبية في المرتفعات البوليفية. يشترك عدد كبير من هذه الحركات في سمة حاسمة تجذب مشاعر الناس للروابط الأولية والأصالة الثقافية. روسيا منقسمة بين السلافوفيليين (slavophile)(*) والمتغربنين بالإضافة إلى كونها ممزقة

(*) سلافوفيليا، هي حركة فكرية ظهرت في القرن التاسع عشر تنشد تطوير الإمبراطورية الروسية بناء على قيم ومؤسسات مستمدة من تاريخ روسيا المبكر. أتباع هذه الحركة يعارضون تحديدا التأثيرات القادمة من أوروبا الغربية. وقد ظهرت حركات مشابهة في بولندا وهنغاريا واليونان [المحررة].

بـين عدد من الصراعـات العرقية (تيشـكوف، 1997)، المثقفون الأمريكيون منقسـمون بين أنصار التعددية الثقافية والإدماجيين (شليسـينغر، 1992)، الهند منقسـمة بين الهندوتفا، الإسـلام السياسي والحركات الانفصالية من ناحيـة، والعلمانيون من الناحية الأخرى. لا وجود لحركة سياسـية تقوم على أسـاس الجندر أو الطبقة قادرة على حشـد تأثير عولمي بالمقارنة بتلك التي تقوم على سياسات الهوية في العقود الأخيرة.

إذن، من ناحية، فإننا نشهد موجات محورية للتجانس الثقافي، وتوحدا اقتصاديا أكثر إحكاما (هيلد وآخرون، 1999)، ومشاركة متزايدة في العمل لقاء أجر والاقتصاد النقدي، واسـتهلاكا متزايدا للسـلع الثقافية العولمية (من المسلسـلات التلفزيونيـة اليومية إلى الكوكا كـولا)، وتدفقا متزايدا للناس من وإلى محطات متنوعة. خلق التأسيس واسع الانتشار للمحطات الفضائية فـي الثمانينيات ظروفا للتزامن على مسـتوى عولمي: يمكن أن تشـاهد الأحداث الآن في أي مكان بغض النظـر عن المكان الذي تحدث فيه. الانتشـار المذهـل للإنترنت بعد عقدٍ من الزمان (انظر كاسـتيلس، 2001، إريكسـن، 2001 أ)، والذي له وفق آخر إحصاء (ربيع 2010) أكثر من مليار مسـتخدم، هو شـكل ذو صلة للتقلص العولمي، ويعمل كوسـيط جماهيـري، وعلى نحوٍ متزايد من خلال خدمات «الشـبكات الاجتماعية» الافتراضية، على مستوى الاتصالات بين الأشخاص.

كمـا رأينا، من الناحية الأخرى، تسـتمر «محليات» أو خصوصيات جديـدة - عادة ذات طبيعة عرقية، دينية أو إقليمية - في الظهور لتؤكد مطالبهـا فـي مواجهة المراكز. ربمـا التأكيد الأكثر إثـارة من هذا النوع حتـى الآن، وهو كذلك فعل عابر للقوميات على نحوٍ عميق، كان الاعتداء الإرهابي على الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشـر من سبتمبر 2001. كان قد برر، من قبل المسلمين المجاهدين من ذوي الأصول العربية، ضمن إطار الخطاب الكلاسـيكي، وإن كان العنيف، لسياسات الهوية. لم يشر أسامة بن لادن إلى اسـتغلال الغرب للشعوب الفقيرة (وجهة النظر الماركسـية)، بل إلى المعاملة المذلة للمسـلمين، وانتهاكه لأرض المسلمين، وعجرفـة الولايات المتحـدة. بكلماتٍ أخرى، دافع عـن الإرهاب المعادي

المستمر للولايات المتحدة باعتباره شكلا من أشكال المقاومة وباعتباره «سياسة للاعتراف». كما جادلت مطولا في فصول سابقة، فإن عمليات الحداثة أو التجانس هي شروط ضرورية لمثل هذه الحركات – المعتدلة أو المتشددة، كما يمكن أن تكون الحالة – لتطوير وتوضيح مطالبهم بصورة مؤثرة. أما فيما يتعلق بالقومية، فإن فكرة القومية هي بحد ذاتها فكرة عولمية، تطورت ابتداء في أوروبا والشتات الأوروبي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الإدماج الاجتماعي في أنظمة أوسع هو شرط لكي تصبح هوياتهم ذات صلة على الإطلاق، بما أن الاتصال لا العزل هو ما يولد هوية اجتماعية. هذا واضح بصورة كافية. أشارت أكثرية الأمثلة التي نوقشت في هذا الكتاب إلى أهمية التغير الاجتماعي والاتصال بالآخرين من أجل ظهور الهويات الاجتماعية الجديدة. غير أن السؤال هو كيف ستبدو تلك الهويات في المستقبل القريب؟

العولمة والمحلية

طلبة الهويات والأيديولوجيات العرقية والقومية ، في مركز الهياج النظري والتاريخي الذي ألمحت إليه. قيل إن الدولة القومية أصغر جدا من أن تنجز مهمات معينة، وأكبر جدا من أن تنجز مهمات أخرى، أكبر من أن تعطي الناس شعورا بالمجتمع المحلي، وأصغر من أن تحل المشاكل التي تواجه الإنسانية، ويمنح هذا الصلة المستمرة للاهتمام التحليلي بصيرورة الهوية وتماسك الجماعة، ولكنه يقترح كذلك ضرورة وجود أطر جديدة. طرحت صناعة النمو الأكثر مدعاة للإثارة في العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية خلال التسعينيات هذا التحدي. مصطلح «العولمة»، الذي استخدم لأول مرة من قبل عالم الاجتماع رونالد روبيرتسون في الثمانينيات (انظر روبيرتسون، 1994)، أصبح قصة نجاح فوري في عالم ما بعد الماركسية، بعد البنائية، وإلى حدٍ ما في عالم ما بعد الحداثة مقتبل التسعينيات، مقدما تنظيرا للعالم باعتباره «شبكة الشبكات» (مصطلح أولف هانيرز)، والتي تنطوي على الصيرورة، والمرونة، والتعقيد. قوبل تيار دراسات العولمة بردود فعل مختلطة من قبل الأنثروبولوجيين، ممن

شـعروا بالقلـق حول مسـتقبل الإثنوغرافيا في عالم لا يبـدو أن فيه ما هـو محلي بعـد الآن. على الرغم من ذلك، سـرعان ما أصبح واضحا أن الظواهر العولميـة في الغالب يمكن أن تدرس فـي تعبيراتها المحلية، وأن العولمـة الثقافية كانت دائما مسـاوية للعولمية – المحلية (glocalisation)، وذلك هو الانصهار المبدع للوحدات المحلية وغير المحلية. لسـنا في مجال التعمق في دراسـات العولمة الأنثروبولوجية، ولكـن يجب أن يقال إن أكثر السـمات تغلغـلا للعولمة الثقافية قـد تكون حقيقة أن الحداثـة التأملية قـد تواجـه الآن أينما كانت. كتب اثنان من المدافعين الرواد عن النسـبية الثقافية، هما مارشـال ساهلينس وكليفورد غيرتس، كل على انفراد مقالة أواسـط التسعينيات، واصفين بسخرية ذاتية فقدان «التفاوت الراديكالي» وقدرة «السكان الأصليين» المعاصرين على الحديث عن، والترويج سياسيا لـ«ثقافتهم»، أو الكاسـتوم في حالة سـاهلينس الميلانيزية، في سياق بقايا ذكرى النظرية الأنثروبولوجية للثقافة (غيرتس، 1994، ساهلينس، 1994، انظر كذلك إريكسـن ونيلسـون، 2001: فصل 9). يسـتجيب ساهلينس علـى الرغم من ذلك لفرضية التوحـد الثقافي المتنامي من خلال صياغة مصطلـح «جعل الحداثة محلية»، والتي تغطي الخلفية نفسـها لـ «العولمية – المحليـة». الحقائق التي درسـت من قبل الإثنوغرافيـين مبنية بصورة رئيسـية على التجربة، والتجربة دائما شخصية وعادة محلية. يشير هذا إلى أن الدراسـات الأنثروبولوجية النموذجية للعولمة ستكون أكثر احتمالا لتركز على، قل، أهمية الموسـيقى الريفية والغربية لسياسـات الحياة في ريـف النرويج، أو تأثيـر الخطاب الأيديولوجي لما بعـد حرب الخليج في قرى الصيـد الملاوية، من، قل، التركيز على القوة العولمية لمايكروسـوفت أو ماكدونالـد. ما هو جديد حول هذا بصورة رئيسـية هو الوعي المتزايد لأهمية إدخال البحث في سـياقات كونٍ أوسـع من، قل، القرية أو الإقليم أو الأمة.

في هذا العالم، والذي يمكن أن يوصف كعالم ما بعد التقليدي بالنسبة إلى عدد متنام من سكانه، يواجه الأفراد بخيارات أكثر ونصوص أقل مما كان يحـدث من قبل. لأخذ مثل مألوف بالنسـبة إلى عدد من القراء، فإن

الجيل الثاني للمهاجرين في أوروبا الغربية قد يكون ميالا على نحوٍ معقول لثلاثة أنواع رئيسية من الاستراتيجيات: الهويات ذات النزعة الصفائية، المحافظة وإعادة إنتاج (بأفضل ما يكون) التقليد، الهويات الموصولة، «العيش في عالمين اثنين» وازدواج الهوية الأصلية مع تلك التي للمجتمع المضيف، أو الهجين أو الهويات الكريولية التي تعترف بالخلط بوصفه حقيقة للحياة. الأدوات المستخدمة لدراسة العلاقات العرقية ضرورية لفهم هذا النوع من الأوضاع، ولكنها ليست كافية، من حيث إن الحدود المفترضة مسبقا من خلال الدراسات العرقية هي بالضبط ما تم تحديه في هذه الخطابات للهوية.

في سلسلة طموحة للمقالات، يبدأ جوناثان فريدمان (1987، 1990، 1991) من افتراض أن العولمة والمحلية هما عمليتان متداخلتان وتعتمد إحداهما على الأخرى بالتبادل. كما جادل أولف هانيرز (1990) في سياق مماثل: يعتمد الأشخاص العالميون على الأشخاص المحليين لكي يروا أنفسهم، ولكي يراهم الآخرون، بوصفهم عالميين. قد نضيف كذلك أن العالم هو عالم منفرد حقا (كما يضعها غيدنز، 1990) – ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنه مبني محليا بدرجة كبيرة.

ومن ثم وضع فريدمان الخطوط العامة لخمس استراتيجيات رئيسية، والتي يدعوها «استراتيجيات الحياة، نماذج لتلبية بناءات الرغبة التي تظهر في النقاط المختلفة للنظام العولمي». الأول حداثي. طبقا لوجهة النظر هذه، يمكن للمجتمع أن يحكم بصورة مؤثرة وفقا لمبادئ أخلاقية ومفهومة، ويمكن للذات، والمجتمع، والعالم أن يتطوروا وفقا لمعايير متعارف عليها في الوقت الحاضر.

تتبنى الاستراتيجيات الأربع المتبقية على فرضية أن هذا النوع من الهوية الاجتماعية والسياسية يتعذر الدفاع عنه، بسبب أنها لا تؤدي الغرض منها. أولاها ما بعد حداثي بصورة واضحة، ويمكنه افتراض صياغتين متكاملتين: مسافة ساخرة من كل صيرورات الهوية، ولكن مع وعي حاد بفقدان الهوية، واتكال نرجسي على الاستهلاك بوصفه وسيلة لتقديم الذات. يتهم عدد كبير من التحليلات النقدية للمجتمع الحديث

الرأســمالية والمجتمع كبير المدى بتشجيع هذا النوع من الهوية الاجتماعية المشرذمة، غير المسيسة، والعدمية. في الحقيقة، كان الشعور بنزع الجذور والاغتراب الــذي تبع الثورة الصناعية قوة محفزة بالنســبة إلى كثير من علماء الاجتماع الكلاسيكيين، من ماركس إلى دوركايم وفيبر.

الاســتراتيجية التاليــة تقليديــة. يمكن أن تكون دينيــة و/ أو عرقية، وتتضمن العديد إن لم يكن معظم الحركات العرقية والقومية التي وصفتها في هذا الكتاب. طبقا لفريدمان، نجم هذا النوع من المشــاريع عن حاجة مجرية بين الأفراد في المجتمعات الحديثة لـ «يدخلوا [أنفسهم] في مشروع أكبــر حيث تكون الهويــة صلبة وثابتة على الرغم مــن الحراك، والنجاح، والتغيرات الخارجية أخرى في الظــروف الاجتماعية» (فريدمان، 1991 : 361). ترتبــط الحركات البيئية السياســية بهذه الاســتراتيجيات (انظر غيدنــز، 1990، عن الحركة التقليدية «الخضــراء»). قد تكوم العديد من الحركات العرقية إذن، ضمن هذا الإطار التحليلي، مع «البيئيين المغرقين» والأصوليــين الدينيين بوصفهم «تقليديــين». على الرغم من أنهم غالبا ما يظهرون كمعادين للحداثة، فإن الحداثة شرط لظهورهم.

تدعى الاستراتيجية التالية: العالم الثالث، وقد طورت من أجل جذب الثــروة والقوة من خلال الرعاية. تعمل سلســلة الراعي – الزبون في كلا المستويين المحلي والدولي. يعتقد أن الاستهلاك مهم من قبل الموالين لهذه الاستراتيجية، تم التخلي عن تطوير البنى التحتية القومية.

تدعى الاستراتيجية الأخيرة: العالم الرابع، وهي استراتيجية «الخروج من النظام» – تشــكيل مجتمعات محلية مستقلة اســتقلالا ذاتيا سياسيا تهدف إلى إعادة إنشاء الهوية وطراز الحياة المكبوتة سابقا.

استراتيجيات الحياة الخمس هذه ليست عصرية بالتبادل، ولكنها تقترح (1) تنوعــا نوعيا عظيما ضمن النظام العولمي، (2) وجود نظام عولمي يرتبط بــه المرء. في فصلٍ ســابق، ثبت أن كل ســاكن تقريبا للعالــم المعاصر مجبر على أن يكون مواطنا. انســجاما مع نظرية العولمة، قد يضيف الواحد أن كل واحــد تقريبا مجبر لأن يكون مســتهلكا بطريقة أو بأخرى. تبدو عملية ربط اســتراتيجيات «العالم الثالث» و«العالم الرابع» شــائعة بين السكان المحليين،

ممن يناضلون في الوقت نفسه من أجل تقرير المصير ومن أجل مستوى معيشة مادي أعلى. قد تجمع الجماعات المهاجرة في أوروبا الاستراتيجيات «التقليدية / العرقية / الدينية» و«ما بعد الحداثية». وبالمثل، قد يكون الجمع بين استراتيجيات «الحداثي» و«ما بعد الحداثي» شائعا في أوروبا الغربية، حيث يهتم الناس بقوة بأسلوب حياتهم هم ومجال مجتمعهم.

ما هو مميز في هذا النوع من وجهات النظر هو القناعة بأن العالم تغير حقا بطريقة تسمح بأنواع أخرى من التحالفات عن تلك التي كانت قابلة للحياة في السابق. لبعض هذه التحالفات رقعة عرقية أخرى لن يكون لها ذلك بالكاد يمكن أن تعتبر الحركة الإسلامية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا عرقية. إنها تهدف إلى تضمين عدد كبير من الناس ممن يعترف بأنهم متنوعون ثقافيا وبجذور مختلفة. مع ذلك، فهي تشترك في العديد من السمات مع الحركات العرقية: إنها معادية للحداثة وتقليدية، إنها تهدف إلى إعادة تأليف الجوانب المتلاشية على ما يبدو للمجتمع، والثقافة والهوية، ويمكن أن ينظر إليها، في الوقت نفسه، كاستراتيجية للحداثة وفق مقاييس الواحد بنفسه (غيلنر، 1992).

الهويات والولاءات

حول موضوع الهويات المجزأة، يكتب آي أم لويس: «يدين الناشط العالمي الملتزم القومية الضيقة (الحركة القومية الإنجليزية الصغيرة) تماما كما يدين الناشط القومي بصورة جلية القبلية، وفخذية القبلي، وعائلية رجل القبيلة» (1985: 359). منذ تصوير إيفانز بريتشارد (1940) للفخذ الجزئية بين النوير، كانت هذه الطريقة في التفكير ومازالت بيننا في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما رأينا في فصول مبكرة، فإن وجهة النظر هذه عن الهوية والجماعات يمكن أن تكون واضحة جدا في دراسات العرقية. مع ذلك علينا أن نتحرك خطوة واحدة أبعد. من حيث إن إيفانز بريتشارد لم يتعامل بالكاد مع الخاصية الجزئية للهويات – الهويات السياسية بوصفها دوائر مركزة، كما يمكن القول – أشار كذلك إلى أن الولاءات المتصارعة قد تخفض التوترات وتمنع الصراعات بين الأفخاذ.

النويــر أبويون. إذا كانت لعدد كاف من الرجال النوير في الفخذ «س» علاقات مصاهرة في الفخذ «ص» - إما بســبب أنهم متزوجون بنساء من الفخذ «ص»، أو بســبب أن أخواتهم متزوجات من ذلك الفخذ - فإن هذا محفز قوي لعدم بدء خصومة مع ذلك الفخذ. إذا ما كان هناك فقط قليل مــن الرجال المتحالفين جدا، وكانــت الخصومة حقيقة، فقد تخبر الأقلية ولاءات متصارعة - قد يشــعرون بعدم الارتياح سواء اشتركوا في العراك أو بقوا في البيت. زد على ذلك، أن الولاءات المتعددة أو المتصارعة لا تعمل فقط على أســاس القرابة، تشكل الروابط المســتدامة كذلك على أساس التابعيــة لجماعة العمر، والتجارة والصداقة الشــخصية. وفقا لتحليلات إيفانز بريتشــارد نفسه، تحديدا في اســتخدام غلكمان (1982 [1956]) لمادتــه، يبدو أن هذه الشــبكة المتقاطعة للولاءات المتصارعة تخلق نســقا اجتماعيا مســتقرا بصورة نسبية فيما بين جماعات النوير التي تعيش في حالة شبه حرب دائمة.

في ســياق العرقية، قد تكون الولاءات المتعددة مشــكلة بالنســبة إلــى الأقليات، ممن قد يكون أعضاؤهــا موالين لـ - وبالحقيقة أعضاء فــي - جماعتين أو أمتــين عرقيتــين، أو جماعة عرقيــة واحدة وأمة واحــدة. ولكن لماذا يتحتم على هذه أن تكون مشــكلة؟ بوضوح بســبب أن أيديولوجيا الدولة القومية تبقى متجانســة وأنه ينظر إلى العلاقات بــين الدول باعتبارهــا تنطوي على صراع محتمل. هنــا، ربما أن علينا أن نتذكر أن الأمم المتحدة (كذا) هي منظمة ليســت مؤهلة للتدخل في الشؤون الداخلية. عندما دخل صدام حسين الكويت في أغسطس العام 1991، فقد كســر القواعد الدولية، ولكنه عندما جرب أسلحة كيماوية جديدة على الأكراد العراقيين، فإنه لم يفعل. خلال التسعينيات، اتسعت هــذه المبادئ بدرجة عظيمة من خلال سلســلة مــن التدخلات الدولية فــي الصراعات والتي يمكــن أن ينظر إليها بأنهــا صراعات داخلية - الصومال، رواندا، يوغســلافيا، أفغانســتان والعراق - عملية شــهدت اعترافــا متناميا بالطبيعة العابرة للصراع، والتي تســهم بلا شــك في إضعاف الدولة القومية.

يوضع العديد من الشعوب في العالم المعاصر بنائيا كأن لديهم ولاءات متعددة في سياقات عرقية. بعيدا عن العمال المهاجرين اللاجئين والعمال الوافدين، فإن العائلات العابرة هي مثال جلي شائع على نحو متزايد. مع ذلك، لا تحتاج الولاءات المتعددة إلى أن تتبع خطوطا عرقية. أظهر كينيث ليتل (1978) كيف أن ولاء الجندر - بين النساء - يمكن أن يقطع عبر خطوط عرقية في المجتمعات الأفريقية، مخففا صراعا على نحو كامن وخالقا مشكلات لمحاولات تشكيل جماعة عرقية. إذا ما رأت النساء أنه يشتركن بمصالح ضد الرجال، عبر الحدود العرقية، من ثم ستنقض هويتهن الجندرية الهوية العرقية. يمكن أن تكون عضوية الطبقة الاجتماعية أساسا آخر للولاء والهوية. حتى في الموريشيوس، حيث هناك اتفاق عام على أن التقسيمات العرقية هي الأكثر أهمية، يتشكل التضامن على امتداد خطوط طبقية بين فترة وأخرى. في العامين 1970 و1979 كانت هناك إضرابات رئيسية توحد الكريوليين، والهندوس والمسلمين ضد أرباب عملهم، ونجحت الأحزاب السياسية أحيانا في التسامي على العرقية. في هذه الحالة، فسخ التضامن الطبقي بجلاء التضامن العرقي، من حيث إن بضعة أصحاب عمل انتموا إلى الفئات العرقية نفسها للمضربين.

في العالم المعاصر، تتشكل الهويات الاجتماعية عبر بضعة خطوط أخرى كذلك. يدرب موظفو الشركات العابرة ليكونوا أصحاب ولاء لشركتهم بدلا من بلدهم، وقد يعين الآلاف منهم لمهام في بلدان أجنبية. قد تكون شبكات التضامن المهني كذلك عابرة للقارات وتمر عبر خطوط عرقية. يمكن أن يكون لعالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي بالتأكيد شيء ما مشترك مع عالم الأنثروبولوجيا الهندي لا تشترك به مع جارها. هناك شبكات عابرة، توسط هذه الأيام في الأغلب من خلال الإنترنت، رابطة الكثير من جماعات المصلحة المتناقصة بدرجة أو بأخرى من الالتزام. يوفر هذا النوع من الشبكات بجلاء فرصا من أجل التعبير عن الهوية المشتركة. ونستطيع أن نمضي على هذا المنوال. السؤال الذي يجب أن يسأل يخص ما إذا كانت الهويات العرقية بشكل افتراضي، أكثر «أساسية» من غيرها أم لا. يمكن أن يقول البعض نعم، ويمكن أن يقول البعض الآخر لا، وتلك هي الحالة.

علينا أن نشـــدد هنا علـــى أن الهويات المتعددة ليســـت مثل الهويات الجزئيـــة. لا يمكن للهويـــات المتعددة أن توضع في دوائـــر متراكزة بطرق منظمة، يمكن أن تكون بالـــكاد ممثلة بيانيا على الإطلاق. إنها تقطع عبر إحداها الأخرى بنفس طريقة الشـــبكات المفتوحة غير المتجانسة لساندرا والمان (الفصل السابع): يملك الواحد هوية مشتركة مع أناس مختلفين في أوقـــات مختلفة. في هذا النوع مـــن الوضع الاجتماعي، مجموعات المكانة للأفـــراد لا تجمع حول علاقات اجتماعية معقدة بعدد محدود من الناس، ولكنها تكون متنوعة ومرنة.

الجندر والعرقية الأممية

بكلمـــات أخرى، يمكن أن تكون الهويات والمبـــادئ غير العرقية للتباين الاجتماعي مهمة بدرجة عالية. نوقشـــت العلاقة بـــين الطبقة والعرقية، وبخاصة في الفصلين الثالث والخامس. يمكن القول إن هوية الجندر ذات أهمية اجتماعيـــة عظيمة كذلك في كل مجتمع إنســـاني، على الرغم من أن التنظيمات السياســـية التي تقوم على الجندر نادرة نســـبيا. تماما كما أشـــارت البحوث التي أجريت أخيرا عن العرقية إلى أن العرقية ينبغي أن تميز عن الثقافة، فإن البحوث التي أجريت أخيرا عن الجندر جادلت بأنه لا ينبغي النظر إلى الجندر بصورة رئيسية كبناء بيولوجي، بل كبناء ثقافي تبرر شـــرعيته من خلال الإشـــارة إلى البيولوجيا (انظر ستراذرن، 1988: الفصـــلان الأول والثانـــي). وفقا لوجهات النظر هـــذه، ينظر إلى الجندر بطريقة مثمرة أكثر كعلاقـــة اجتماعية وليس كجوهر يتألف من «خواص» أو «سمات شخصية» – مرة ثانية، هناك متوازيات لافتة للنظر مع البحث حول العرقية.

تتبايـــن العلاقة بين الجندر والعرقية إلى هذا الحد، ويمكن أن تكون معقدة، بمعنى أنها تتطلب كتابا آخر لننصف الموضوع. سأعطي إذن مجرد مخطط بسيط لبعض القضايا المركزية.

ترتبط القوالب الجنســـية في العديد من المجتمعات بالعرقية بمعنى أن بعض الفئات العرقية للرجال (كالســـود في الولايات المتحدة) قد يكون

لديهم سمعة للفحولة الجنسية وبعض فئات النساء بالمثل لديهن سمعة كنساء محتشمات أو شهوانيات. غالبا ما يستخدم التصور الجندري ليصف الجماعات العرقية ككل («كل جماعة «س» مخنثون»، و«كل جماعة «ص» عنيفون بلا أخلاقيات»، وهكذا).

في بعض المجتمعات بالكاريبي، هناك تداخل علاقاتي رمزي قوي بين الطبقة، العرقية والجندر في التصنيف الاجتماعي. في الترينيداد، الأقطاب التصنيفية هي الأفارقة - الهنود، الذكور - الإناث، الطبقة العاملة - الطبقة الوسطى. على وجه العموم، النساء، والهنود وأعضاء الطبقة الوسطى يعتقد أنهم يحملون خصائص معينة - إنهم يعتبرون «محترمين» أكثر من الرجال، الأفارقة وأعضاء الطبقة العاملة، ممن يعتبرون أفرادا أقوياء لديهم القليل من الشعور بالمسؤولية. إذا لم يلتزم أحدهم بموعد ما، على سبيل المثال، قد يفسر هذا بالإشارة إلى حقيقة أنه رجل، أفريقي و / أو عضو في الطبقة العاملة.

فيما يتعلق بالمكانة البنائية في المجتمع، هناك تشابه بين النساء في بعض المجتمعات وبعض الجماعات المحلية إلى الحد الذي يكونون فيه فئات «صماء بكماء» (تعبير أردينير، 1989 [1975]) مع القليل من القوة الرسمية. النساء المضطهدات والسكان المحليون المضطهدون، مجبرون على استخدام لغة المهيمنين عليهم لكي يكونوا قادرين على التعبير عن مصالحهم، وهم لا يملكون القوة ليحددوا سياقات الخطاب. علمت كلتا الجماعتين أن هويتهما الاجتماعية التفصيلية غير قابلة للتغيير وبيولوجية (على الأقل في حالة النساء)، وبالنتيجة فإن خضوعهن «طبيعي». قد تخبر كلتا الجماعتين بأن إسهاماتهما في المجتمع لا قيمة لها وأن عليهما بسبب ذلك أن تبقيا خاضعتين.

على الرغم من ذلك هناك فرق جوهري بين أنساق الجندر والأنساق الأخرى للتباين، ومن ضمنها العرقية. في كل مجتمع إنساني، هناك أيديولوجيا تقول ما معناه إن الرجال والنساء يحتاج أحدهم للآخر، بمعنى أنهما متكاملان. قد تطرد الأقليات، تباد أو تهمل - لا يمكن للنساء أن يعاملن بالطريقة نفسها إذا ما خطط القادة السياسيون من أجل

الاستمرارية المجتمعية. العزل الفسـيولوجي على امتداد خطوط الجندر هـو كذلك أكثـر صعوبة لتحقيقه من العزل على امتـداد خطوط عرقية. فـي كل مجتمع حيث يكون مفهوما أن تتحدث في المجالين المنزلي والعام، سيمثل كلا النوعين من الجندر في المجالين المحليين.

تناقـش بعض وجهات النظر المثيـرة للاهتمام عن التصور الجندري في الأيديولوجيـا العرقية والقومية في عمل أنثياس ويوفال (1989) أحد الكتـب القليلة التي ناقشـت العلاقة بين القومية والجنـدر - ديفيز بين القومية والجنـدر (انظر كذلك موس، 1985، باركـر وآخرين، 1992، بي وليامـز، 1996، ولفورد وميللـر، 1998، يوفال - ديفيـز، 1997). يظهر المساهمون أنه بقدر تعلق الأمر بجعل علاقات الجندر ذات صلة رمزيا في الأيديولوجيا القومية، فإنهـا تميل إلى إعادة إنتاج نظرة أبوية للعائلة. إذا مـا اعتبرت الأمة كجماعة قرابية مجازية، فإن دور الأم المجازي ينبغي أن يعاد إنتاجه - لرعاية الأولاد ولتوفير الخدمات المنزلية. في صورة الحرب، فإن هذا الدور السـلبي للنسـاء مبرهن عليه على وجه الخصوص. «قاتل الآباء/ وانتحبت الأمهات»، من عبارة شهيرة في النشيد الوطني النرويجي. إذا مـا صـورت الدولة القومية رمزيا كعائلة بشـكل واضـح، من ثم فإنه يصبـح مفهوما التحقق من العلاقات العائلية الواقعية في المجتمع موضوع الدراسة لإيجاد مصادر التصور القومي. هنا قد نجد أن القومية تميل إلى إنتاج وتقوية علاقات الجندر السـائدة في مجتمع، وإن كان بوضعها على مستوى تجريدي أكبر.

أخيرا، ينبغي الإشـارة إلى أن المجال الذي قد يكون خصبا على وجه التحديد (إذا ما سـمح بالمجـاز) من أجل التحقق مـن الديناميكيات بين ولاءات الجماعـة والجندر، هو الرياضة. الرياضات المشـاهدة في معظم المجتمعـات يهيمـن عليها الذكور، وتقدم لنا رمزيـة غنية لم تحلل بصورة مناسـبة حتى الآن بالعلاقة مـع القومية، العنف، والجنـس (ولكن انظر آرتشيتي 1999، غيليانوتي وروبيرتسون، 2009، ماكلانسي، 1996).

يكاد يكون من الصعب على رجل أن يرتبط بجماعة أنثوية عسـكرية كأن عليه أن يغير عضويته العرقية بصورة مطلقة. النقطة ليست، إذن، أن

كل مفهومـــات فروق الجندر أو الفروق الثقافية هي اختراعات خالصة، بل إن كل تمييز - مهما بدا «موضوعيا» أو «طبيعيا» - في حاجة إلى أن يرمز ثقافيا لكي يتم الاعتراف به.

ما وراء العرقية

مالت دراســـات العرقية إلى إبراز تشـــريع آليات الحدود واســـتخدام العلامـــات الصريحـــة للتمايز في إعادة إنتاج الهويـــات العرقية. مع ذلك، كما رأينا، فإن من النادر أن يكون في إمكان العالم الاجتماعي أن ينقســـم بأناقـــة في جماعات ثابتة بحدود واضحـــة، معايير غير غامضة للعضوية والصلـــة الاجتماعية الشـــمولية. وعليه، قد يمنع التركيـــز الأحادي على العرقية الباحث من رؤية الأنســـاق الاجتماعية بطرق أخرى قد تكون ذات صلة كذلك.

أولا وقبل كل شـــيء، فإن وجود الشـــواذ العرقيـــة أو الفئات الحدية ينبغـــي أن يذكرنـــا بأن حدود الجماعة لا تخلو من الإشـــكاليات. تلك هي جماعـــات أو أفـــراد ممن هم «بين بين»، ليســـوا «س» ولا هـــم «ص»، بل قليل من كليهمـــا. قد تكون عضويتهم الواقعية للجماعة مفتوحة للتفاوض الظرفي، قد تنســـب من قبل الجماعة المهيمنة، أو قد تشكل الجماعة فئة عرقية منفصلة.

ثانيـــا، المعايير غير العرقية لعضويـــة الجماعة ذات صلة ظرفية في كل مجتمـــع، وفي المجتمعات المعقدة الحديثة فإنها تتكاثر ويمكن أن تعرف كهويـــات متعددة. قـــد تكون الأشـــكال المختلفة لـــولاء وعضوية الجماعة متطابقة بدرجة كبيرة مع العضوية العرقية، أو قد تمر عبرها.

هل لايزال مثمرا من الناحية التحليلية أن نفكر في العالم الاجتماعي في سياق العرقية؟ ربما مصطلح أوسع، مثل «الهوية الاجتماعية»، قد يكون أكثر صدقا لتدفق وتعقيد العمليات الاجتماعية، ويسمح لنا لندرس تشكيل الجماعـــة وتحالفها علـــى امتداد تنوع أعظم للمحاور ممـــا يفعله التركيز أحادي العقلية على «العرقية». كما شدد أولف هانيرز، قد لا يربط التعقيد الثقافي مجتمعا بتبايـــن الجماعة بالضرورة مع العرقية: «لدى المجتمعات

المعقــدة أنواع أخرى من الصلات بين تنوعات الفهم الشــائع، أنواع أخرى للهامشية [كما هو الحال مع العرقية]» (1992: 133).

إحدى المشكلات التي تخص مفهوم العرقية أنها تنطوي على أن هناك وجــودا لظاهرة عرقية (فان دين بيرغ، 1981) في العالم تتطلب تفســيرا منفردا – وذات أصول بيولوجية أو أخرى مشــتركة وموضوعية. إن علينا أن نكــون حذرين عند تعديل مفهــوم العرقية بهذه الطريقة. بالأحرى، من الحصافة أن نتبع كوماروف وكوماروف (1992: 54)، ممن ثبتا أن العرقية «تصف كل مجموعة العلاقات وشــكل الوعي». ولكن كشــكل للوعي «فإنه واحــد بين العديد... كل منها ينتج باصطدام بنى تاريخية معينة بالتجارب الإنسانية واشتراط الفعل الاجتماعي» (1992: 54).

يخص السؤال ذو الصلة الطرق التي نفكر بها حول الحدود العرقية. تظهر العديد من الأمثلة التي تمت مناقشــتها في فصول مبكرة أن مثل هــذه الحدود غامضة في الغالب. في هذا المجال، تبدو نظرية المجتمع التعددي ناقصــة من حيث إنها تفترض، بطريقة بديهية، أن التحالفات العرقية هي من أكثر الوحدات أساســية فــي المجتمعات الثنائية. ليس من الواضح دائما من الــذي ينتمي إلى الجماعة ومن لا ينتمي، ولا أي مــن أنواع الجماعــات يمكن أخذها بعين الاعتبــار وأيها لا تؤخذ بعين الاعتبار. لا نســتطيع أن نفترض أســبقية أن التحالفات العرقية أكثر أهمية من الأخرى.

مال البحث عن تشــكيل الجماعة والهويــات الاجتماعية إلى اعتبار الجماعــات حصرية بالتبادل بطريقة رقميــة: إما أن يكون الواحد عضوا في «س» أو لا يكون. أظهرت على أية حال أن الناس يمكن أن يكونوا «س» بطريقــة ما. قد تكون الطريقة الرقمية للتفكير حول الجماعات والهويات تأثرت بالأيديولوجيا والممارســة القومية، ووفقــا لأيهما لا يمكن أن يكون مواطنــا فــي الدولة وليس مواطنا في الوقت نفســه. مع ذلك، في الحياة الحقيقيــة لا يصنف الناس بصورة اعتيادية أحدهم الآخر بالإشــارة إلى مواطنتهــم. العديــد من المكانــات الأخرى ذات صلة. من ثــم، ربما يكون مناســبا أكثر أن نفكر فــي الهوية على وجه العموم كظاهــرة نظيرة أكثر

مـــن أن تكون ظاهـرة رقمية. متصورة بهذه الطريقة، فإن درجات التشـــابه والاختلاف، الإدماج والإقصاء، يمكن التعرف عليها. قد يكون الناس قليـلا من هذا وقليلا من ذاك.

ميدانيا، تظهر الهويات الاجتماعية منســـابة، قابلة للتفاوض، ظرفية، نظيرة (أو تدريجية) ومجزأة. إنه إذن سؤال تجريبي عما إذا كانت الهويات المختلفة متقاطعة بالتبادل، وبالتأكيد فإن المجتمعات العرقية هي ابتكارات اجتماعيـــة وثقافية. كمـــا أظهرنا في فصل ســـابق، الهويـــة مرنة وقابلة للتفـــاوض، ولكنها ليســـت مرنة بلا حدود. أخيرا، فإنهـــا حقيقة كونية لا يستطيع كل واحد أن يساهم في مجتمع محلي معين. كل تصنيفات عضوية الجماعـــة يجـــب أن تكون لها حـــدود، إنها تعتمد علـــى الآخرين من أجل تحقيق المعنى.

بمثالي الميداني الأخير، سأضع مخططا للعملية الاجتماعية المعاصرة، حيثما قد يبدو كأن العرقية تفقد صلتها بالموضوع.

نهاية العرقية

يعتمـــد ما إذا أصبحت الهويات العرقية ذات صلة سياســـيا أو لم تصبح على النســـيج الاجتماعي الأوسع. أظهرت كيف أن العرقية يمكن أن تفترض أشكالا متنوعة وقد تظهر من ظروف تاريخية مختلفة. جادلت في أن «البعث» العرقي قد يكون سمة موروثة للحداثة، وأن العديد من منظري الحداثة ممن تمســـكوا بفكرة أن التحالفات العرقية أصبحت مهجـــورة، كانوا على خطأ. مـــع ذلك، علينا أن نتذكر أنه، بعد أن يقال ويفعل كل شـــيء، لا تبرز العرقية بالضرورة من الحداثة، وأنها ليســـت بالضـــرورة محصلة نهائية. كما يذكرنا جيرد بومان (1999)، كل الهوية هي صيرورة هوية، وكما يقول ديفيد مكرون، «ينبغـــي أن ينظر إلى الهويات كمصدر اهتمام بـ «الطرق» بدلا من «الجذور»، وكخرائط من أجل المستقبل بدلا من آثار من الماضي» (1998: 34).

كان سوق العمل الموريشي تقليديا مجزأ عرقيا على نحو قوي. بسبب التصنيع (خلال وبعد الثمانينيات) ودمقرطة النظام السياســـي (من 1947 فما فوق)، فإن هذه التجزئة في العديد من المجالات تعطي فرصة لســـوق

العمل بالحصول على موظفين على أســاس الاســتحقاق الفردي بدلا من العضوية العرقية. يمتلك عدد كبير من المصانع والفنادق الجديدة من قبل أجانب بلا التزامات عرقية. يصبح الاستحقاق بدلا من الصلات هو المعيار للتوظيف في سوق العمل.

فــي الوقت نفســه، تتعمق دمقرطــة التعليم. يتلقى عــدد متنام من الموريشــيين تعليما أعلى في الخارج ويعــودون فيما بعد إلى الجزيرة. قبل الاســتقلال، كان التعليم العالي محجوزا عموما لمصلحة عدد لا يزيد على أصابــع اليد الواحدة من العوائل الثرية. في المدن، يعيش الناس على نحو متزايد في أحياء تتناســب مع طبقتهم بــدلا من العيش في أحياء عرقية. كذلــك، تظهر المنافذ الجديدة للحياة الاجتماعية غير الرســمية: المطاعم الســريعة، النــوادي الرياضية الجديــدة، الأحزاب المنظمــة من قبل كبار الموظفين وهكذا. لا تقوم معظم هذه الميادين الجديدة بصورة رئيسية على أسس عرقية.

من وجهة نظر الفرد الموريشي، تظهر فرصه أو فرصها مختلفة جدا عمــا كانت عليه الحال قبل ثلاثــين عاما مضت. يطرى بدرجة عالية على الإنجــاز الفردي بتعبيرات بلاغية رســمية. لم يعد بوســع المرء أن يعتمد علــى عائلته. يتنافس الواحد كفرد على أســس متســاوية مع أعضاء كل «المجتمعات المحلية»، من ضمنها مجتمعه هو. في المدرســة والعمل، يواجه الواحد أناسا من فئات عرقية أخرى ويمتلك تجارب مشتركة مهمة معهم.

من وجهة النظر المجتمعية، الموريشيوس الصناعية تجبر على المنافسة في ســوق العالم بطرق غير مســبوقة. يعلم الموظفون أن ســلامة بلدهم تعتمد علــى إنجازاتهم. تميل الجماعات الأخــرى ذات الصلة بهوية المرء الاجتماعيــة لذلك إلى أن تصبح دولا أجنبيــة بدلا من أن تكون جماعات عرقيــة محلية. مثل هذا التحول في تركيــز الهوية، إذا كان ناجحا، يمكن أن ينظر إليه كمؤشــر للإدماج على مســتوى منهجي أعلــى، حيث تبتكر المجموعــات الجديــدة للعلاقــة. المثــل التوضيحي الجيد لهــذا كان في الانتفاضة العفوية للمشــاعر القومية في الموريشيوس في أعقاب البطولة الرياضيــة لدول المحيط الهندي عام 1985. فجأة، أصبحت الثنائيات بين

الموريشـــيين والأجانب ذات صلة أكثر من تلك التي تميز بعض الموريشـــيين عن بعضهم الآخر (1988: فصل 5، كذلك إريكسن، 1998).

كان هناك ولايزال تنام مدرك للزيجات فيما بين الجماعات العرقية. عندمـــا يكون لدى العائلة القليل مما تقدمه من أمن مادي، تصبح «زيجات الحب» أكثر قابلية للحياة مما كانت عليه. ما الذي ستكون عليه هوية أطفال مثـــل هذا التحالف؟ في العديد من الحـــالات، يصنف الأطفال كـ«نوع من أنواع الكريوليين»، بمـــا أن الكريوليين ينظر إليهم كفئة عرقية «مختلطة». بالنســـبة إلى العديد من هـــؤلاء الأطفال، فإنه لمشـــروع يائس أن يتعقبوا أنسابهم وبالتالي أن يؤسسوا لسلالتهم. هناك أفراد مثل الصحافي الذي يســـتطيع أن يعد ليس أقل من تسعة «شـــعوب» مختلفة من أجداده - من بريتاني إلى كانتون!

إذا ما اســـتمر تيار الزيجات فيما بين الجماعات العرقية، فقد تكون النتيجـــة النهائيـــة نهاية العرقية كما نعرفها اليوم. ســـيكون هناك العديد مـــن الأفراد «الشـــاذين» ليحافظوا على تمايزات واضحـــة. بالنتيجة، قد تربط الولاءات بشـــكل متزايد بالتاريخ المحلي، الثقافة، والهويات بدلا من «ثقافات الأجداد». ربما ستعتبر أكثرية الموريشيين «ثقافة أجدادهم» كذلك الخليط للتأثيرات التي صاغت الموريشيوس. وربما ستعتبر أكثرية السكان الكريولية - اللغة الوحيدة التي نشـــأت عن المواجهات فيما بين الجماعات العرقية في الموريشـــيوس - كلغة أجدادهم. تشرح امرأة من أصل تاميلي أن لغـــة أجدادها كانت الكريولية، من حيـــث إن والديها وكذلك الحال في أجدادهـــا تكلموها، «وبقدر ما يتعلق الأمر بـــي، فإنها لغة أصلية بما فيه الكفاية». (كم من الأجيـــال يجب على الواحد أن يعود إليها في الزمن من أجل أن يؤسس «سلالته» هو؟ هذا، بالطبع، يحدد اجتماعيا).

مثل هذا النوع من السيناريو ممكن ولكن ليس حتميا. النداءات للنقاء الديني شـــائعة، وقد شكلت حركات تقليدية جديدة، وعلى وجه الخصوص في الريف. يعبئ قادة هذه الحركات ضد ما يرونه أنه انحطاط يترافق مع التحضر، الحداثة والتجانس الثقافي أو «صيرورة التحول نحو الكريولية» (إريكســـن، 2007). تعتمد الجاذبية المحتملة لمثل هـــذه الحركات على ما

تقدمه. إذا كان باستطاعتها إقناع عدد كبير من الناس بصورة كافية الأمن الاقتصادي و/ أو الكرامة الشخصية، فقد تكون ناجحة. مع ذلك، قد تقسم مثل هذه «الموجة الجديدة للعرقية» سكان الموريشيوس على امتداد خطوط غير متآلفة، من حيث إن الأساس الرئيسي سيكون في الغالب في ريف البلاد. قد تصبح المعارضة الريفية / الحضرية أو الصناعية / الزراعية أكثر بروزا من ثنائية الكريولي/ الهندوسي.

هناك عاملان رئيسيان يعسكران ضد صهر الفئات العرقية. أولا، لاتزال العائلة مهمة في الموريشيوس، وليس من المحتمل أن يشجع الأبوان على الزيجات المختلطة. ثانيا، الدين عامل قوي في استدامة الحدود. إذا كان الطرفان في زيجة ما بين الجماعات العرقية يمارسان أديانا مختلفة، فإن فرص أن يستمر ذلك الزواج ستكون ضئيلة نسبيا. تتكون أكثرية الزيجات المستقرة المختلطة أزواجا ينتمون إلى الدين نفسه (من خلال الولادة أو بالتحول) أو ممن لا يؤدي الدين دورا مهما في حياتهم.

بالإضافة إلى ذلك، لا يحب العديد من الموريشيين فكرة اختفاء «الثقافات المميزة». «حافظ على ألوان الطيف الموريشي مميزة، وستبقى جميلة»، كانت تلك نصيحة مطران الكنيسة الكاثوليكية في الموريشيوس في لقاء عام 1991.

إذا كان من السهل أن نتبين نهاية العرقية في الأشخاص، الأنسجة الاجتماعية والبناء الاجتماعي للموروشيوس، فإنه يكاد يكون كذلك سهلا أن نكتشف صيرورة البعث العرقي. في الحقيقة، ذلك ما يقوم به العديد من الأنثروبولوجيين عند دراسة التغير الاجتماعي في مختلف المجتمعات. حركات صيرورة البعث العرقي أكثر مدعاة للإعجاب من الحركات اليومية الهادئة التي تعمل نحو مزيد من المواءمة في المجتمعات المعقدة، وقد تكون إذن أكثر جاذبية كموضوعات للدراسة. لا يعني هذا بالضرورة، في النهاية، أن مثل تلك الحركات أكثر تمثيلا من الحركات نحو إنهاء العرقية في مجتمعات معينة. منظورا اليها من خلال وجهة النظر طويلة المدى، فإن الزوال النهائي للجماعات العرقية ليس أقل تأكيدا من ظهورها.

عين صاحب الأمر

خلال فترة عنفوان العلوم الاجتماعية الماركسية في السبعينيات، نشرت العديد من الدراسات الموثقة عن «المجتمعات التعددية» الكلاسيكية مثل الولايات المتحدة، الموريشيوس والترينيداد وماليزيا. بدا أن العديد من هذه الدراسات جاءت لتظهر بصورة صريحة لا لبس فيها أن الصراعات العرقية والهوية العرقية هي ظواهر سطحية تتحدد في النهاية من خلال العلاقات الطبقية المحلية أو الإمبريالية العالمية. يجادل القليلون بالمنطق نفسه بعد عشرين سنة من ذلك الوقت، على الرغم من أن المجتمعات نفسها لم تتغير بصورة جوهرية. ينبغي لهذا أن يذكرنا بأن خيار وجهة النظر التحليلية، أو «فرضية البحث»، ليس فعلا بريئا. إذا ما سعى الواحد إلى البحث عن العرقية، فـ«سيجدها» وبالتالي يسهم في بنائها. لهذا السبب، فإن الاهتمام بالبعد غير العرقي للمجتمعات الثنائية يمكن أن يكون مصححا صحيا ومساعدا لتحليلات العرقية.

الاهتمام الأنثروبولوجي بالعرقية ليس كونيا. في الأنثروبولوجيا الفرنسية، لم يلتقط مفهوم العرقية على الإطلاق الطريقة نفسها التي التقطت بها كلمة عرقية في الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية (أي سي تايلور، 1991، دي هوسش، 2000). تقترب دلالات «الجماعة العرقية» بالفرنسية أحيانا بصورة غير مريحة من المفاهيم المهجورة للعنصر أو المفهومات المعدلة لـ«الثقافات». لا يخص هذا فرقا في اختيار الكلمات فقط، قد تشير الفروق في المصطلحات (كما رأينا في حالة العلامات العرقية) إلى فروق في نظرية المعرفة. عندما يدرس التيار الرئيسي للأنثروبولوجيين الفرنسيين ما نطلق عليه عرقية سياسية، فإنهم قد يضعونه فرعيا تحت دراسة السياسة على وجه العموم، عند اهتمامهم بصيرورات الهوية العرقية والإيديولوجيا، فإنهم قد يربطون القضايا بدراسات الهوية والأيديولوجيا على وجه العموم. (على سبيل المثال، ليفي شتراوس، 1977)، بدلا من افتراض أن هناك شيئا يدعى «ظاهرة عرقية» تمنح الصعود لمكانة المفهوم المقارن. إذن، في قاموس الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الضخم لبيير بونتي ومايكل إزارد (1991)، لا وجود لباب

حــول العرقية، ولكن الموضــوع يتناول باختصار تحت الكلمات الرئيســية مثــل عرقي وأقليات عرقية. ينبغي لهذا الاختلاف أن يذكرنا، عندما يقال ويفعل كل شيء، بأن العرقية نتاج اجتماعي وثقافي وأسهم الأنثروبولوجيون بابتكاره. إذا ما ذهبنا إلى الموريشــيوس، حزام النحاس أو مرتفعات البيرو بحثا عن الجندر، فســنجد بلا شــك الجندر، وينطبق الشيء نفسه، قل، على الطبقة، الأيديولوجيا، والأنســاق القرابية. لا يشير هذا التحفظ إلى أن مفهــوم العرقية ليس مفيدا، ولكن فقط إلى أن خيار الباحث للمفاهيم الرئيسية يوجه البحث بطريقة تؤثر في طبيعة البيانات.

يمكننــا التركيز على الصيرورات العرقية من التحقق في الموضوعات ذات الأهمية الحاسمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: العلاقة بين الثقافة، الهويــة، والتنظيم الاجتماعــي، العلاقة بين المعنى والسياســة، التعددية الصوتيــة للرمــوز، عمليات التصنيــف الاجتماعي، الإقصــاء والتهميش على مســتوى الجماعة، العلاقــات بين الفعل والبناء، البنــاء والصيرورة، الاســتمرارية والتغير. فتح البحث عــن العرقية مجالات مثيرة جديدة في الأنثروبولوجيــا الاجتماعية، ومازال لديــه الكثير ليقدمه. على الرغم من ذلك، علينا أن نكون نقديــين بدرجة كافية لنتخلى عن مفهوم العرقية في اللحظة التي يصبح فيها قيدا بدلا من أن يكون أداة لضمان فهم جديد.



الهوامش

الفصل الأول

(1) في الأنثروبولوجيا، من الشـائع أن يستخدم مصطلح emic ليشير إلى «وجهة النظـر الأصلية». إنها تضاد لـ etic، والتي تشـير إلى مفاهيم المحلل، ووصفه وتحليله. المصطلحات مشـتقة مـن مصطلحي الفونيميكـي (Phonemic)، التحليل اللغوي والفونيتكس (Phonetic)، الصوتيات.

(2) على أي حال، يعرف غليزر وموينيهان (1975 : 1) العرقية على أنها «الصفة أو الخاصية لجماعة عرقية». بأمل، أن مزايا رؤيتها كعلاقة بدلا من، كشـيء مما هو بين وليس في الداخل، سيصبح ظاهرا في فصول لاحقة.

(3) مـن المحتمل تمامـا، ولكن بالنهاية عديم الفائدة، أن نلـج في الفروق الدقيقة والاختلافـات بين التعاريف الموجودة للعرقيـة. يعطي بانكس (1996 : 4 . 5)، على سـبيل المثال قائمة لحوالي دزينة للتعاريف المختلفة نوعا ما للعرقية، كما يقدم اقتباسـا قصيرا من أي بي كوهين (1985)، الذي يرى أن محاولة إعطاء تعريف دقيق آلي للعرقية إنما هو ذو تأثير عكسي.

(4) شكرا لستيف فينتون (1999: 31 . 32) لتنبيهي لأهمية هذه الفئة.

الفصل الثاني

(1) أدين بهذا المثل إلى جون ديفيدسون.

(2) يقوم هذا التصنيف على ميزان المسـافة الاجتماعية لبوغاردوس، المسـتخدم في بحـث عـن العرقية في المدن الأمريكية من قبل مدرسـة شـيكاغو. كانت الفئات الأصليـة: (1) أن أتزوجـه، (2) أن أتخذه صديقا منتظمـا، (3) أن أعمل بجانبه فـي العمل، (4) أن يكون هناك بضعة عوائـل في الحي منهم، (5) أن أتكلم معهم فقط، (6) أن يعيشوا خارج الحي الذي أسكن فيه، (7) أود أن يعيشوا خارج بلدي.

(3) إلـى حد ما، تغير هذا منذ دخلت الموريشـيوس عصر التصنيع وتعولمت ثقافيا على نحو متزايد من أواسط الثمانينيات فما فوق. سنناقش بعض ما ترتب على هذه التغييرات للعرقية في الفصل التاسع.

الفصل الثالث

(1) كتـب غيلنر (1983)، سـنوات قبل انبثـاق العنف في الإقليـم، أنّ العلاقات الدينيـة المميـزة للجماعـات العرقية في البوسـنة ثنائية العرقية تشـير إلى اختـلاف الماضي، لا الحاضر. ما عناه [البوسـنيون المسـلمون] هـو أنّهم لم

يستطيعوا وصف أنفسهم كصرب أو ككروات (برغم المشاركة باللغة مع الصرب والكروات)، بسبب أنّ صيرورات الهوية هذه حملت معنى كونهم أورثوذوكس أو كاثوليك... هذه الأيام، أن تكون بوسنيا مسلما لا تحتاج إلى أن تعتقد أنّه لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسوله، ولكنّك بحاجة إلى أن تفقد ذلك الاعتقاد» (غيلنر، 1983: 71 - 73).

(2) خلال عملي الميداني في موريشيوس، غالبا ما كنت أخطئ على اعتبار أنني فرانكو - موريشي للوهلة الأولى. في إحدى المرات ساعدني أحد الفرانكو - موريشيين عندما كنت أحاول ركوب سيارة، وعلّق على التضامن بين الفرانكويين، مضيفا أنّه لم يكن ليتوقف غالبا إذا ما عرف أنني كنت أجنبيا.

(3) يصل الامتداد العلمي لكوهين بمدرسة مانشستر (ممن كانوا طلبة لرادكليف براون وإيفانس بريتشارد)، فيما درس بارث مع المالينوفسكي ريموند فرث وأدموند ليش، أحد النقاد البارزين للوظيفية البنائية.

(4) مصطلح «الكريولي» ليس مفهوما تحليليا. في الموريشيوس، تشير «الكريولي» إلى الناس ذوي الأصول الأفريقية بدرجة كبيرة. في سيراليون تعني الناس الذين يعترف بأنهم سليلو العبيد المحررون. يقابلون مع «القبليين». في الترينيداد، يعني «الكريولي» أي ترينيدادي من أصل هندي غير شرقي (والذي يمكن أن يكون أوروبيا، أفريقيا، صينيا، سوريا/ لبنانيا أو خليطا منهم)، وفي الفرنسية يشير الكريولي إلى البيض المولودين في الجزيرة (والذي هو، بالمصادفة، يتطابق مع المعنى الأصلي للمفردة الإسبانية criollo).انظر ستيوارت (2007) لمقاربة أوسع للمفهوم.

الفصل الرابع

(1) على سبيل المثال، يقول أي بي كوهين (1994: 71): «المجتمعات لا تقرر ذوات أعضائها. قد تبني نماذج للشخصانية، قد ... تحاول مواءمة الذاتانية بالشخصانية. ولكنها لا تملك قوى مطلقة في هذا المجال».

(2) خذ بالاعتبار وضع الكاتب الحائز على جائزة نوبل في. أس. نيبول كحالة متطرفة. إنه «هندي شرقي من غرب الأنديز» (نيبول، 1973) ترينيدادي يتحدر من أصل عمال مستخدمين من الهند في إقليم يعني فيه عادة «الهندي» (سكان أمريكا الأصليين). تصور محاولاته لشرح هويته العرقية للأجانب! ولكن، نيبول لم يفعل إلا أن يتخلى عن هويته العرقية في مرحلة مبكرة من حياته نسبيا.

(3) ليس لدى الفرنسيين كلمة لـ «نحن»، وعليه يميز سارتر بين الـ «نحن - كموضوع ذاتي» والـ «نحن - كموضوع موضوعي».

(4) وصف نيومان وويلش (1991) كيف أن «الأتراك» قدموا لقرون باعتبارهم الآخر المهم بالنسبة إلى الهوية الأوروبية، بكلمات أخرى كيف أن أفكار الهوية الأوروبية اعتمدت على القوالب المضادة والسلبية لغير الأوروبيين، وخصوصا الأتراك (ويجب أن يضاف، «الأوروبيون المزيفون»، وبخاصة اليهود والغجر). قد يوضح هذا العامل في الهوية الأوروبية جزئيا لماذا من غير المحتمل أن تقبل تركيا في الاتحاد الأوروبي في المستقبل القريب.

(5) حدد سلمان رشدي، بالمصادفة نوعا من الهوية المقترحة والتي من الواضح أنها لا تصلح، تحديدا، تلك المرتبطة بالكومنولث، ارتبط ذلك عقب مقابلته كـ «كاتب من الكومونولث» من قبل الأعلام الإنجليزي، اعترف بأنه وجد «هذا المصطلح الغريب»، «أدب الكومونولث»، غير مفيد بل بغيضا قليلا» (رشدي، 1991: 61).

الفصل السادس

(1) التورية مسروقة من مقالة براكيت وليامز «فعل طبقي: الأنثروبولوجيا والسباق إلى الأمة عبر التضاريس العرقية» (1989).

(2) السويدية، الدنماركية والنوعان من النرويجية هي لغات مترابطة على نحو قريب. إننا ندين إلى القومية حقيقة أنها اعتبرت ثلاث أو أربع لغات متمايزة، وليست تنويعات للغة إسكندنافية مشتركة - حقيقة لاتزال تتحسر عليها جماعات قليلة ولكن مخلصة من الإسكندنافيين.

(3) قد يكون هذا حقيقة على وجه الخصوص بعد الوحدة في العام 1990، عندما أصبحت ألمانيا فجأة أكبر بكثير من حيث عدد السكان، وأكثر مركزية جغرافيا، من البلدان الأوروبية الأخرى.

(4) قال الناطق باسم السياسة الخارجية للحزب الألماني الديموقراطي الاشتراكي، في محاضرة عامة في العام 1992، أن هناك ستة ملايين الماني يعيشون في الاتحاد السوفييتي السابق.

الفصل السابع

(1) تعني كلمة «إنويت»، «الكائن الإنساني». بكلمات أخرى، إنها ليست، علامة عرقية، ولا تقترح أن حملتها يرون أنفسهم كأعضاء لـ «ثقافة». دفع مصطلح

«إيســكيمو» على الإنويــت من قبل الجيران الجنوبيين، الهنــود الكونكين، وهو ينطوي على معنى انتقاصي يشــير إلى الجوانب المعزوة إلى ثقافتهم (يبدو أنها عنت «آكلي اللحوم النيئة»).

(2) قد يوصف الإنويت والسيمي كذلك، تبعا لمعايير قياسية للأنثروبولوجيا، كأنهم غير متجانســين ثقافيا، على الرغم من هوياتها العرقية المشــتركة. يتنوع نمط الكفاف، طريقة اللباس واللغة بصورة ذات مغزى ضمن الفئة العرقية. حتى إذا لم نأخذ حقائق الحداثة بالحسبان.

الفصل الثامن

(1) انظر غيلنر (1978 : 149): «للولايات المتحدة ســمعة ســيئة بسبب الطريقة التــي تصرف بهــا النظام التعليمــي كوكالة لتحويل الجماعــات العرقية إلى كتلة متجانســة ثقافيا، حتى فشــلت في زماننا لتقوم بالشيء نفسه من أجل الجماعات الملونة».



ببليوغرافيا

Alghasi, Sharam, Thomas Hylland Eriksen and Halleh Ghorashi, eds (2009) *Paradoxes of Cultural Recognition: Perspectives from Northern Europe*. Aldershot: Ashgate.

Allen, Tim and John Eade (1998) 'Understanding ethnicity' In Tim Allen and John Eade, eds, *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*, pp. 11–41. The Hague: Kluwer.

Ålund, Aleksandra (1997) *Multikultiungdom: Kön, etnicitet, identitet* (Multiculti youth: Gender, ethnicity, identity). Lund: Studentlitteratur.

—— and Carl-Ulrik Schierup (1991) *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot: Gower.

Anderson, Benedict (1991 [1983]) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edn. London: Verso.

—— (1992) *Long-distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics*. Amsterdam: Centre for Asian Studies.

—— (2001) 'Western nationalism and Eastern nationalism' *New Left Review*, vol. 9, pp. 31–42.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davies, eds (1989) *Woman – Nation – State*. London: Macmillan.

Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—— (2006) *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger* Durham, NC: Duke University Press.

Archetti, Eduardo P. (1999) *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.

Ardener, Edwin (1989a [1972]) 'Language, ethnicity and population' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 65–71. Oxford: Blackwell.

—— (1989b [1974]) 'Social anthropology and population' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 109–27 Oxford: Blackwell.

—— (1989c [1975]) 'Belief and the problem of women' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 72–85. Oxford: Blackwell.

Arens, William (1978) *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.

Armstrong, John (1982) *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Asante, Molefi Keti (1988) *Afrocentricity*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Atran, Scott 1990) *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bader, Veit (2001) 'Culture and identity' *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 251–73.

Bailey, F.G. (1968) 'Parapolitical systems' In M.J. Swartz, ed., *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, pp. 281–93. Chicago: Aldine.

Balibar, Etienne (1991) 'Class racism' In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp. 204–16. London: Verso.
Bank, Leslie (2009) *Home Spaces, Street Styles: Contesting Power and Identity in a South African City*. London: Pluto.
Banks, Marcus (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
Banton, Michael (1967) *Race Relations*. London: Tavistock.
—— (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1987) *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
Barker, Martin (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.
Barnard, Alan (2007) *Anthropology and the Bushman*. Oxford: Berg.
Barth, Fredrik (1956) 'Ecological relations of ethnic groups in Swat, north Pakistan' *American Anthropologist*, vol. 58 (6), pp. 1079–89.
—— (1969a) 'Introduction' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9–38. Oslo: Universitetsforlaget.
—— ed. (1969b) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
—— (1994) 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity' In Hans Vermeulen and Cora Govers, eds, *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, pp. 11–32. Amsterdam: Het Spinhuis.
Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Cristina Szanton Blanc (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorn, PA: Gordon & Breach.
Bateson, Gregory (1972a) 'Culture contact and schismogenesis' In G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 61–72. Chicago: University of Chicago Press.
—— (1972b) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler.
—— (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana.
Bauböck, Rainer (2001) 'Cherishing diversity and promoting political community' *Ethnicities*, vol. 1 (1), pp. 109–15.
Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*. Cambridge: Polity.
—— (1996) 'From pilgrim to tourist, or A short history of identity' In Stuart Hall and Paul Du Gay, eds, *Questions of Cultural Identity*, pp. 18–36. London: SAGE.
Baumann, Gerd (1996) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1999) *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.
—— (2001) 'Culture and collectivity'
Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* Cambridge: Polity.
—— (2001) 'Culture and collectivity' *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 274–81.
Benedict, Burton (1965) *Mauritius: Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.
Benoist, Jean-Marie (1977) 'Facettes de l'identité' In Claude Lévi-Strauss, ed., *L'Identité*, pp. 13–23. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Bentley, G. Carter (1987) 'Ethnicity and practice' *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (1), pp. 24–55.
Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.
Berthelsen, Christian (1990) 'Greenlandic in schools' In Dirmid R.F. Collis, ed., *Arctic Languages: An Awakening*, pp. 333–40. Paris: Unesco.
Bhabha, Homi K., ed. (1990) *Nation and Narration*. London: Routledge.

Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. London: SAGE.
Birch, Anthony H. (1989) *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.
Blom, Jan-Petter (1969) 'Ethnic and cultural differentiation' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 75–85. Oslo: Universitetsforlaget.
Bonté, Pierre and Michel Izard, eds (1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Boswell, Rosabelle (2006) *Le Malaise Créole: Ethnic Identity in Mauritius*. New York: Berghahn.
Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice. London: Routledge.
Bowen, John (2007) *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Boyer, Dominic and Claudio Lomnitz (2005) 'Intellectuals and nationalism: Anthropological engagements' *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, pp. 105–20.
Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
Brass, Paul, ed. (1985) *Ethnic Groups and the State*. London: Croom Helm.
Brereton, Bridget (1979) *Race Relations in Colonial Trinidad 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bringa, Tone (1996) *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bromley, Yuri (1974) 'The term "ethnos" and its definition' In Yuri Bromley, ed., *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, pp. 55–72. The Hague: Mouton.
Brubaker, Rogers (2002) 'Ethnicity without groups' *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 43 (2), pp. 163–89.
Bulmer, Ralph (1967) 'Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands' *Man* (n.s.), vol. 2 (1), pp. 5–25.
Buss, David M., ed. (2005) *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, NJ: Wiley.
Çaglar, Ayse (1995) 'McDöner: Döner Kebap and the social positioning struggle of German Turks' In Janeen A. Costa and Gary J. Bamossy, eds, *Marketing in a Multicultural World*, pp. 209–30. London: SAGE.
Caistor, Nick (1992) 'Whose war is it anyway? The Argentine press during the South Atlantic conflict' In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War: Nationhood, Culture and Identity*, pp. 50–7 Milton Keynes: Open University Press.
Campbell, Ben (2007) 'Media storylines of culturally hybrid persons and nation' In Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 169–86. Oxford: Berghahn.
Campbell, John R. (2004) Ethnic minorities and development: A prospective look at the situation of African pastoralists and hunter-gatherers. *Ethnicities*, vol. 4 (1), pp. 5–26.
Carsten, Janet (2004) *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
Castells, Manuel (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
—— (2001) *The Internet Galaxy: Reflexions on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Cavalli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi and Alberto Piazza, eds (1994) *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chagnon, Napoleon (1983) *Yanomamö: The Fierce People*, 3rd edn. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Chapman, Malcolm, Maryon McDonald and Elizabeth Tonkin (1989) 'Introduction – history and social anthropology' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 1–21. London: Routledge.

Chomsky, Noam (2001) *9–11* New York: Seven Stories Press.

Christiansen, Flemming and Ulf Hedetoft (2004) 'Introduction' In Flemming Christiansen and Ulf Hedetoft, eds, *The Politics of Multiple Belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*, pp. 1–23. Aldershot: Ashgate.

Chua, Amy (2004) *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Anchor.

Cohen, Abner (1969) *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge.

—— (1974a) 'Introduction: the lesson of ethnicity' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. ix–xxii. London: Tavistock.

—— (1974b) *Two-dimensional Man*. London: Tavistock.

—— (1981) *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

—— (1994) *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

—— ed. (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.

Cohen, Ronald (1978) 'Ethnicity: Problem and focus in anthropology', *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379–404.

Collins, Patricia Hill (2001) 'Like one of the family: Race, ethnicity, and the paradox of US national identity' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 (1), pp. 3–28.

—— (2004) 'Black nationalism and African American ethnicity' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 96–119. Cambridge: Cambridge University Press.

Comaroff, John and Jean Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.

—— (2009) *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

Connor, Walker (1978) A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ... *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (4), pp. 378–400.

Cowan, Jane, Marie-Bédédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds (2001) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Oliver (1976) *Race Relations: Elements and Social Dynamics*. Detroit, MI: Wayne State University Press.

Crèvecoeur, J. Hector St John (1904 [1788]). *Letters from an American Farmer* New York: Fox, Duffield.

Dahya, Badr (1974) 'The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 77–118. London: Tavistock.

Davis, Mike (2006) *Planet of Slums*. London: Verso.

De Vos, George and Lola Romanucci-Ross, eds (1975) *Ethnic Identity: Cultural Communities and Change*. Palo Alto, CA: Mayfield.

Despres, Leo (1975a) 'Ethnicity and resource competition in Guyanese society' In Leo Despres, ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 87–118. The Hague: Mouton.

—— ed. (1975b) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger* London: Routledge.

—— (1970) *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff.

Dumont, Louis (1992) *L'Idéologie allemande*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1964 [1903]) *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham. London: Cohen & West.

Duroselle, Jean-Baptiste (1990) *Europe – A History of its Peoples*. Harmondsworth: Penguin.

Eidheim, Harald (1969) 'When ethnic identity is a social stigma' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 39–57 Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1971) *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992) *Stages in the Development of Sami Selfhood*. Working Paper no. 7 Dept. of Social Anthropology, University of Oslo.

Eide, Elisabeth, Risto Kunelius and Angela Phillips, eds (2009) *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*. Gothenburg: Nordicom.

Epstein, A.L. (1958) *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.

—— (1978) *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock.

—— (1992) *Scenes from African Urban Life: Collected Copperbelt Essays*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Eriksen, Thomas Hylland (1986) 'Creole culture and social change' *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1 (2), pp. 59–72.

—— (1988) *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Occasional Papers in Social Anthropology, 16. Dept. of Social Anthropology, University of Oslo.

—— (1991a) 'The cultural contexts of ethnic differences' *Man*, vol. 26 (1), pp. 127–44.

—— (1991b) 'Ethnicity versus nationalism' *Journal of Peace Research*, vol. 28 (3), pp. 263–78.

—— (1992a) *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992b) 'Multiple traditions and the problem of cultural integration' *Ethnos*, vol. 57 (1–2), pp. 5–30.

—— (1993a) 'Formal and informal nationalism' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16 (1), pp. 1–25.

—— (1993b) 'In which sense do cultural islands exist?' *Social Anthropology*, 1, pp. 133–46.

—— (1998) *Common Denominators: Politics, Ideology and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.

—— (2000) 'Ethnicity and culture: A second look' In Herman Roodenburg and Regina Bendix, eds, *Managing Ethnicity*, pp. 185–205. Amsterdam: Het Spinhuis.

—— (2001a) *Tyranny of the Moment: Slow and Fast Time in the Information Age*. London: Pluto.

—— (2001b) 'Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences' In Richard D. Ashmore, Lee Jussim and David Wilder, eds, *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, pp. 42–70. Oxford: Oxford University Press.

—— (2001c) 'Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture' In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds, *Culture and Rights*, pp. 127–48. Cambridge: Cambridge University Press.

—— ed. (2003) *Globalisation – Studies in Anthropology*. London: Pluto.

—— (2004a) 'Traditionalism and neoliberalism: The Norwegian folk dress in the 21st century' In Erich Kasten, ed., *Properties of Culture – Culture as Property*, pp. 267–87 Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

—— (2004b) 'The case for non-ethnic nations' *Nations and Nationalism*, vol. 10 (1–2): 49–62.

—— (2004c) 'Ethnicity, class and the 1999 Mauritian riots' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 78–95. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2006) *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.

—— (2007a) 'Nationalism and the Internet' *Nations and Nationalism*, vol. 13 (1), pp. 1–18.

——(2007b) *Globalization: The Key Concepts*. Oxford: Berg.

—— (2007c) 'Creolization in anthropological theory and in Mauritius' In Charles Stewart, ed., *Creolization: History, Ethnography, Theory*, pp. 153–77 Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

—— and Finn Sivert Nielsen (2001) *A History of Anthropology*. London: Pluto.

—— and Richard Jenkins, eds (2007) *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London: Routledge.

Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Nuer* Oxford: Clarendon Press.

Fagerlid, Cicilie (2002) 'Beyond ethnic boundaries? British Asian cosmopolitans' M.Phil. thesis, University of Oslo.

Fallers, Lloyd A. (1974) *The Social Anthropology of the Nation-State*. Chicago: Aldine.

Fardon, Richard (1987) '"African ethnogenesis": Limits to the comparability of ethnic phenomena In Ladislav Holy, ed., *Comparative Anthropology*, pp. 168–88. Oxford: Blackwell.

Featherstone, Mike, ed. (1990) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: SAGE.

Feit, Harvey (1985) 'Legitimation and autonomy in James Bay – Cree responses to hydro-electric development' In Noel Dyck, ed., *Indigenous Peoples and the Nation-State*, Memorial University of Newfoundland papers, no. 14, pp. 27–60. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.

Fenton, Steve (1999) *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.

Ferguson, James (1999) *Expectations of Modernity: Myth and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

Fishman, Joshua A., V.C. Nahirny, J.E. Hofman and R.G. Hayden (1966) *Language Loyalty in the United States*. The Hague: Mouton.

Fitzgerald, Thomas K. (1993) *Metaphors of Identity: A Culture–Communication Dialogue*. New York: SUNY Press.

Forsythe, Diana (1989) 'German identity and the problem of history' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 137–56. London: Routledge.
Forte, Maximilian (2009) 'Introduction: Indigeneities and cosmopolitanism' In Maximilian Forte, ed., *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-first Century*. New York: Peter Lang.
Fox, Jonathan (1999) 'Clash of civilizations or clash of religions: Which is a more important determinant of ethnic conflict?', *Ethnicities*, vol. 1 (3), pp. 295–366.
Friedman, Jonathan (1987) 'Prolegomena to the adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti discourse' *Culture and History*, vol. 1, pp. 31–49.
—— (1990) 'Being in the world: Globalization and localization' In Mike Featherstone, ed., *Global Culture*, pp. 311–28. London: SAGE.
—— (1991) 'Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis' In Scott Lash and Jonathan Friedman, eds, *Modernity and Identity*, pp. 331–66. Oxford: Blackwell.
—— (1994) *Global Culture and Local Process*. London: SAGE.
Frøystad, Kathinka (2000) 'Beneath Hindu nationalism: Caste, class and shifting faces of "Hinduness" in a North Indian city' PhD thesis, University of Oslo.
Fuglerud, Øivind (1999) *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-distance Nationalism*. London: Pluto.
Furnivall, John S. (1948) *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gans, Herbert J. (1979) 'Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2 (1), pp. 1–20.
Geertz, Clifford (1973 [1963]) 'The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states' In Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 255–310. New York: Basic Books.
—— (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author* Cambridge: Polity.
—— (1994) 'The uses of diversity' In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 454–65. New York: McGraw-Hill
Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson.
—— (1978) 'Scale and nation' In Fredrik Barth, ed., *Scale and Social Organization*, pp. 133–49. Oslo: Universitetsforlaget.
—— (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
—— (1991) 'Le Nationalisme en apesanteur' *Terrain*, vol. 17, pp. 7–16.
—— (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
—— (1997) *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.
—— (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
—— (1985) *The Nation-state and Violence*. Cambridge: Polity.
—— (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
—— (1991) *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity.
Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Routledge.
—— (2000) *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London: Allen Lane.
—— Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, eds (2000) *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.
Giulianotti, Richard and Roland Robertson (2009) *Globalization and Football*. London: SAGE.

Glazer, Nathan and Daniel A. Moynihan (1963) *Beyond the Melting-pot*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——, eds (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gluckman, Max (1961 Anthropological problems arising from the African industrial revolution' In Aidan Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*, pp. 67–83. London: Oxford University Press.

—— (1982 [1956]) *Conflict and Custom in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goffman, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Goodale, Mark, ed. (2009) *Human Rights: An Anthropological Reader* Oxford: Blackwell.

Goody, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grillo, Ralph (1980) 'Introduction' In Ralph Grillo, ed., *'Nation' and 'State' in Europe*. London: Academic Press.

—— (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Grønhaug, Reidar (1974) *Micro–Macro Relations: Social Organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, no. 7

Guibernau, Montserrat (2004) Anthony D. Smith on nations and national identity: A critical assessment', *Nations and Nationalism*, vol. 10 (1/2), pp. 125–42.

—— and John Rex, eds (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity.

Gulbrandsen, Ørnulf (1992) 'On the problem of egalitarianism: The Kalahari San in transition' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 81–110. Bergen: Alma Mater.

Haaland, Gunnar (1969) 'Economic determinants in ethnic processes' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 58–74. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992) 'Cultural content and ethnic boundaries' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 155–79. Bergen: Alma Mater.

Haley, Alex (1998 [1976]) *Roots*. New York: Vintage.

Hall, Stuart (1991) 'Old and new identities, old and new ethnicities' In Anthony D. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, pp. 41–68. London: Macmillan.

—— (2000) 'Conclusion: The multi-cultural question' In Barnor Hesse, ed., *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, pp. 201–41. London: Zed.

Handelman, Don (1977) 'The organization of ethnicity' *Ethnic Groups*, vol. 1, pp. 187–200.

—— (1990) *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handler, Richard (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

—— and Daniel Segal (1992) 'How European is nationalism?', *Social Analysis*, vol. 32, pp. 1–15.

Hann, Chris, ed. (2002) *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
Hannerz, Ulf (1980) *Exploring the City: Inquiries Toward and Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
—— (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture' In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 237–52. London: SAGE.
—— (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
—— (1996) *Transnational Connections*. London: Routledge.
Hansen, Thomas Blom (1999) *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Harris, Nigel (2002) *Thinking the Unthinkable: The Immigrant Myth Exposed*. London: I.B. Tauris.
Harrison, Simon (1999) 'Identity as a scarce resource' *Social Anthropology*, vol. 7 (3), pp. 239–52.
—— (2002) 'The politics of resemblance: Ethnicity, trademarks, head-hunting' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, pp. 211–32.
Heiberg, Marianne (1989) *The Making of the Basque Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity.
Henriksen, Georg (1992) 'The experience of social worth as a force in inter-ethnic relations' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 407–25. Bergen: Alma Mater.
Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1997) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
Heusch, Luc de (2000) '*L'Ethnie*: The vicissitudes of a concept' *Social Anthropology*, vol. 8 (2), pp. 99–116.
Hirschfeld, Lawrence (1998) *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MA: MIT Press.
Hirschmann, Alfred O. (1970) *Exit, Voice, Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hobsbawm, Eric (1977) 'Some reflections on "The Break-up of Britain"' *New Left Review*, vol. 105, pp. 3–23.
—— (1983) 'Introduction: Inventing traditions' In Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, pp. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1990) *Nations and Nationalism since the 1780s: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
Holy, Ladislav (1996) *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— and Milan Stuchlik (1983) *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
Horowitz, Donald L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press.

Hovland, Arild (1996) *Moderne urfolk: Samisk ungdom i bevegelse* (Modern indigenes: Sami youth on the move). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
Howell, Signe and Marit Melhuus (2007) 'Race, biology and culture in contemporary Norway: Identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration' In Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 53–72. Oxford: Berghahn.
—— and Roy Willis, eds (1989) *Societies at Peace*. London: Routledge.
Hutchinson, John (1994) *Modern Nationalism*. London: Fontana.
Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Making of a New World Order* New York: Simon & Schuster.
Ingold, Tim (1993) 'The art of translation in a continuous world' In Gísli Pálsson, ed., *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, pp. 210–30. Oxford: Berg.
—— (1996) 'The concept of society is theoretically obsolete' In Tim Ingold, ed., *Key Debates in Anthropology*, pp. 55–98. London: Routledge.
Jenkins, Richard (1986) 'Social anthropological models of inter-ethnic relations' In John Rex and David Mason, eds, *Theories of Race and Race Relations*, pp. 170–86. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2002) 'Ethnicity and nationalism in the modern world' In Jeremy MacClancy, ed., *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, pp. 114–28. Chicago: University of Chicago Press.
—— (2007) *Social Identity*, 3rd edn. London: Routledge.
—— (2008) *Rethinking Ethnicity*, 2nd edn. London: SAGE.
Joyce, James (1984 [1922]) *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin.
Just, Roger (1989) 'Triumph of the ethnos' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 71–88. London: Routledge.
Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.
—— (1989) 'Nationalist ideology and a comparative anthropology' *Ethnos*, vol. 54, pp. 161–99.
—— (2001) 'Star Wars: About anthropology, culture and globalisation' *Suomen Antropologi*, vol. 26 (3), pp. 2–29.
Kasten, Erich, ed. (2004) *Properties of Culture – Culture as Property*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
Khan, Aisha (1997) 'Homeland, motherland: Authenticity, legitimacy and ideologies of place among Muslims in Trinidad' In Peter van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 93–131. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Klass, Morton (1991) *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, CO: Westview Press.
Kroeber, Alfred and Clyde Kluckhohn (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Krohn-Hansen, Christian (2003) 'Into our time: The anthropology of political life in the era of globalisation' In Thomas Hylland Eriksen, ed., *Globalisation – Studies in Anthropology*, pp. 77–98. London: Pluto.
Kuper, Adam (2005) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, 2nd edition. London: Routledge.
Kuter, Lois (1989) 'Breton vs. French: Language and the opposition of political, economic, social and cultural values' In Nancy Dorian, ed., *Investigating*

294

Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death, pp. 75–90. Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

La Piere, R. (1934) Attitudes versus actions' *Social Forces*, vol. 13, pp. 230–7

Lal, Barbara Ballis (1986) 'The "Chicago School" of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory' In David Mason and John Rex, eds, *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 280–99. Cambridge: Cambridge University Press.

Lash, Scott and Jonathan Friedman, eds (1991) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

Leach, Edmund R. (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.

Lévi-Strauss, Claude (1962) *La Pensée sauvage*. Paris: Plon. (English edition: *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966.)

—— ed. (1977) *L'Identité*. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Lewis, Ioan M. (1985) *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Liebkind, Karmela, ed. (1989) *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower.

Lien, Marianne E. and Marit Melhuus, eds (2007) *Holding Worlds Together: Ethnographies of Knowing and Belonging*. New York: Berghahn.

Little, Kenneth (1978) 'Countervailing influences in African ethnicity: A less apparent factor' In Brian du Toit, ed., *Ethnicity in Modern Africa*, pp. 175–89 Boulder, CO: Westview Press.

Llobera, Josip (1995) *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.

Lock, Margaret (1990) 'On being ethnic: The politics of identity breaking and making in Canada, or, *Nevra* on Sunday' *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 14, pp. 237–54.

Lowenthal, David (1985) *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacClancy, Jeremy, ed. (1996) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.

McCrone, David (1998) *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London: Routledge.

McDonald, Maryon (1989) *'We are not French!' Language, Culture and Identity in Brittany*. London: Routledge.

Mach, Zdzislav (1993) *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. New York: SUNY Press.

Maleseviç, Sinisa and Mark Haugaard, eds (2007) *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

May, Stephen, ed. (1999) *Critical Multiculturalism*. London: Routledge.

—— Tariq Modood and Judith Squires, eds (2004) *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mayall, David (2003) *History of Gypsy Identities*. London: Routledge.

Maybury-Lewis, David (1984) 'Living in Leviathan: Ethnic groups and the state' In David Maybury-Lewis, ed., *The Prospects for Plural Societies*, pp. 220–31. Washington, DC: American Ethnological Society.

Mayer, Philip (1961) *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press.

Miller, Daniel and Don Slater (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

Minority Rights Group (1990) *World Directory of Minorities*. London: Longman.

Mitchell, J. Clyde (1956) *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone papers no. 27 Manchester: Manchester University Press.
—— (1966) 'Theoretical orientations in African urban studies' In Michael Banton, ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 37–68. London: Tavistock.
—— (1974) 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 1–26. London: Tavistock.
Mittelholzer, Edgar (1979 [1950]) *A Morning at the Office*. London: Heinemann.
Mittelman, James (2001) 'Globalization: Captors and Captives' In James Mittelman and Norani Othman, eds, *Capturing Globalization*, pp. 1–17 London: Routledge.
Modood, Tariq (1992) 'British Asian Muslims and the Rushdie affair' In James Donald and Ali Rattansi, eds, *'Race' Culture and Difference*, pp. 260–77 London: SAGE.
Moerman, Michael (1965) 'Who are the Lue? Ethnic identification in a complex civilization' *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 1215–29.
Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality*. Madison: University of Wisconsin Press.
Naipaul, V.S. (1969) *The Loss of El Dorado*. London: André Deutsch.
—— (1973) *The Overcrowded Barracoon*. Harmondsworth: Penguin.
Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.
Nash, Manning (1988) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
Neumann, Iver B. and Jennifer M. Welsh (1991) 'The Other in European self-definition: A critical addendum to the literature on international society' *Review of International Studies*, vol. 17 (4), pp. 327–48.
Nietzsche, Friedrich (1988 [1880]) *A Nietzsche Reader*, ed. and trans. R.J Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.
Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. London: Pluto.
Novak, Michael (1971) *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan.
O'Brien, Jay (1986) 'Toward a reconstitution of ethnicity: Capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan' *American Anthropologist*, vol. 88, pp. 898–906.
Okamura, Jonathan (1981) 'Situational ethnicity' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, pp. 452–63.
Okely, Judith (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
Okin, Susan (1997) 'Is multiculturalism bad for women?' *Boston Review*, Oct./Nov.
Olwig, Karen Fog (1993) *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*. Chur, Switzerland: Harwood.
—— (1997) 'Cultural sites: Sustaining a home in a deterritorialised world' In Kirsten Hastrup and Karen Fog Olwig, eds, *Siting Culture*, pp. 17–38. London: Routledge.
—— (2007) *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham, NC: Duke University Press.
Özkirimli, Umut (2000) *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. London: Macmillan.
Paine, Robert, ed. 1971) 'Patrons and brokers in the east Arctic' Memorial University of Newfoundland, Social and Economic Papers, no. 2. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.
—— (1985) 'Ethnodrama and the "Fourth World": The Saami action group in Norway' Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 14. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.

—— (1992) 'The claim to aboriginality: Saami in Norway' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 388–407 Bergen: Alma Mater.

—— (2000) Aboriginality, authenticity and the Settler world' In Anthony P. Cohen, ed., *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, pp. 77–116. London: Routledge.

Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.

Park, Robert E. (1950) *Race and Culture*. Glencoe, IL: Free Press.

—— (1955 [1921]) 'Sociology and the social sciences' In Robert E. Park, *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society*. Glencoe, IL: Free Press.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, eds (1992) *Nationalism and Sexualities*. London: Routledge.

Parkin, David (1974) 'Congregational and interpersonal ideologies in political ethnicity' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 119–57 London: Tavistock.

Patterson, Orlando (1977) *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*. New York: Stein & Day.

Peel, John D.Y. (1989) 'The cultural work of Yoruba ethnogenesis' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 198–215. London: Routledge.

—— (2000) *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.

Pryce, Ken (1979) *Endless Pressure: A Study of West Indian Life-styles in Bristol*. Bristol: Bristol Classical Press.

Renan, Ernest (1992 [1882]) *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Presses Pocket.

Rex, John (1973) *Race, Colonialism and the City*. London: Routledge.

—— and David Mason, eds (1986) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Robert Moore (1967) *Race, Community and Conflict: A Study of Sparkbrook*. Oxford: Oxford University Press.

Riccio, Bruno (1999) 'Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna, Italy' D.Phil. thesis, University of Sussex.

Robertson, Roland (1994) *Globalization*. London: SAGE.

Romanucci-Ross, Lola and George DeVos, eds (1995) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, 3rd edn. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Roosens, Eugeen E. (1989) *Creating Ethnicity*. London: SAGE.

Rosaldo, Michelle Z. (1984) 'Towards an anthropology of self and feeling' In Richard A. Shweder and Robert LeVine, eds, *Culture Theory*, pp. 137–54. Cambridge: Cambridge University Press.

Runnymede Trust (2000) *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, edited by Bhikhu Parekh. London: Profile Books.

Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands*. London: Granta.

Sahlins, Marshall D. (1994) 'Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history' In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 377–94. New York: McGraw-Hill.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. London: Routledge.

Salvierda, Tijo (2009) 'Sugar, Sea and Power: A study of the Franco-Mauritian elite and the multidimensionality of elite maintenance' PhD thesis, Free University of Amsterdam.

Sartre, Jean-Paul (1943) *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.

Saugestad, Sidsel (2001) *The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari*. Uppsala: Nordic African Institute.

Schlesinger, Arthur M. (1992) *The Disuniting of America*. New York: Norton.

Schmidt, Bettina E. and Ingo W. Schröder, eds (2001) *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge.

Scott, James (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press.

Shils, Edward (1980) *Tradition*. Glencoe, IL: Free Press.

Shore, Cris (2000) *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.

Silverstein, Paul A. (2005) 'Immigrant racialization and the new savage slot: Race, migration, and immigration in the new Europe' *Annual Review of Anthropology* vol. 34, pp. 363–84.

Sjöberg, Katarina (1993) *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur, Switzerland: Harwood.

Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.

—— (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.

Smith, Michael G. (1965) *The Plural Society of the British West Indies*. London: Sangster's.

—— (1984) *Culture, Race and Class in the Commonwealth Caribbean*. Mona, Jamaica: Institute of Social and Economic Research (ISER).

Sniderman, Paul M. and Michael Gray Hagen (1985) *Race and Inequality: A Study in American Values*. Chatham, NJ: Chatham House.

Southall, Aidan (1970) 'The illusion of tribe' *Journal of Asian and African Studies*, vol. 5: 28–50.

—— (1976) 'Nuer and Dinka are people: Ecology, ethnicity and logical possibility' *Man*, vol. 11 (4), pp. 463–91.

Steinberg, Stephen (1981) *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. New York: Atheneum.

Stewart, Charles, ed. (2007) *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Stewart, Michael (1991) 'Un peuple sans patrie' *Terrain*, vol. 17, pp. 39–52.

Stolcke, Verena (1995) 'Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe' *Current Anthropology*, vol. 36 (1), pp. 1–24.

Stoller, Paul (2002) *Money Has no Smell: The Africanization of New York City*. Chicago: University of Chicago Press.

Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

—— (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, Henri (1978) *The Social Psychology of Minorities*, report no. 38. London: Minority Rights Group.

Tambiah, Stanley J. (1989) 'The politics of ethnicity' *American Ethnologist*, vol. 16 (2), pp. 335–49.

Tambs-Lynch, Harald (1980) *London Patidars*. London: Routledge.

Taylor, Anne-Christine (1991) 'Ethnie' In Pierre Bonté and Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 242–4. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taylor, John (1992) 'Touched with glory: Heroes and human interest in the news' In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War: Nationhood, Culture and Identity*, pp. 13–32. Milton Keynes: Open University Press.

Thaiss, Gustav (1978) 'The conceptualization of social change through metaphors' *Journal of Asian and African Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–13.

Thomas, Nick (1992) 'The inversion of tradition' *American Ethnologist*, vol. 19 (2), pp. 213–32.

Thuen, Trond (1995) *Quest for Equity: Norway and the Saami Challenge*. St John's: Institute of Social and Economic Research.

Tinker, Hugh (1974) *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1880–1920*. Oxford: Oxford University Press.

Tishkov, Valery (1997) *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: SAGE.

Todd, Emmanuel (1985) *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*. Oxford: Blackwell.

Todorov, Tzvetan (1989) *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds (1989) *History and Ethnicity*. London: Routledge.

Tronvoll, Kjetil (2009) *War and the Politics of Identity in Ethiopia: The Making of Enemies and Allies in the Horn of Africa*. London: James Currey.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Turner, Bryan S., ed. (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: SAGE.

Turner, Terence (1992) 'Defiant images: The Kayapo appropriation of video' *Anthropology Today*, vol. 8 (6), pp. 5–16.

—— (1993) Anthropology and multiculturalism: What is it about anthropology that multiculturalists should be mindful of it?' *Cultural Anthropology*, vol. 8 (4), pp. 411–29.

Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.

Urry, John (2000) *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.

Uyl, Marion den and Lenie Brouwer (2009) 'Mix, just mix and see what happens: Girls in a super-diverse Amsterdam neighbourhood' In Sharam Alghasi, Thomas Hylland Eriksen and Halleh Ghorashi, eds, *Paradoxes of Cultural Recognition*, pp. 201–18. Aldershot: Ashgate.

Van den Berghe, Pierre L. (1975) 'Ethnicity and class in highland Peru' In Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 71–85. The Hague: Mouton.

—— (1981) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press.

—— (1983) 'Class, race and ethnicity in Africa' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (2), pp. 221–36.

Veer, Peter van der (1994) *Religious Nationalism*. Berkeley: University of California Press.
—— ed. (1995) *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Verdery, Katherine (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Vermeulen, Hans and Cora Govers, eds (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* Amsterdam: Het Spinhuis.
Vertovec, Steven (1991) 'Religion and ethnic ideology: The Hindu youth movement in Trinidad' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (2), pp. 225–49.
—— (1992) *Hindu Trinidad*. London: Macmillan.
—— (2001 'Transnational challenges to the "new" multiculturalism' Paper presented at the 2001 ASA Conference, University of Sussex, 30 March–2 April.
—— (2007) '*Super-diversity* and its implications' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, pp. 1024–54.
—— (2009) *Transnationalism*. London: Routledge.
—— and Susanne Wessendorf, eds (2009) *The Multiculturalism Backlash*. London: Routledge.
Wade, Peter (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto.
—— (2002) *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. London: Pluto.
—— ed. (2007) *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*. Oxford: Berghahn.
Wallerstein, Immanuel (1991a) 'Does India exist?' In Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, pp. 130–4. Cambridge: Polity.
—— (1991b) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*. Cambridge: Polity.
—— *et al.* (1996) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
Wallman, Sandra (1986) 'Ethnicity and the boundary process in context' In John Rex and David Mason, eds, *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 226–35. Cambridge: Cambridge University Press.
Walsh, Jeffrey, ed. (1995) *The Gulf War Did Not Happen: Politics, Culture and Warfare Post-Vietnam*. Aldershot: Arena.
Watson, C.W. (2000) *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.
Weber, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
Weber, Max (1980 [1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr (English trans.: *Economy and Society*).
Weiner, Annette (1992) *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
Werbner, Pnina (1997) 'Introduction: The dialectics of cultural hybridity' In P. Werbner and T. Modood, eds, *Debating Cultural Hybridity*, pp. 1–26. London: Zed Books.
—— (2002) *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: James Currey.
—— (2005) 'Islamophobia' *Anthropology Today*, vol. 21 (1), pp. 5–9.
—— and Tariq Modood, eds (1997) *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Policies and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.

Westwood, Sallie (1995) 'Gendering diaspora: Space, politics and South Asian masculinities in Britain' In P. van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 197–221. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Wicker, Hans-Rudolf (1997) 'Introduction: Theorizing ethnicity and nationalism' In Hans-Rudolf Wicker, ed., *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, pp. 1–43. Oxford: Berg.
Wieviorka, Michel (1991) *L'Espace du racisme*. Paris: Seuil.
—— (1997) 'Is it so difficult to be anti-racist?' In Pnina Werbner and Tariq Modood, eds, *Debating Cultural Hybridity*, pp. 139–53. London: Zed Books.
Wilford, Rick and Robert L. Miller, eds (1998) *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*. London: Routledge.
Williams, Brackette (1989) A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain' *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 401–4.
—— (1991) *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, NC: Duke University Press.
—— ed. (1996) *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*. London: Routledge.
Williams, Raymond (1976) *Keywords*. London: Flamingo.
Willie, Charles V. (1991) 'Caste, class and family life chances' In Rutledge M. Dennis, ed., *Research in Ethnic Relations*, vol. 6, pp. 65–84. London: JAI Press.
Wilmsen, Edwin N. (1989) *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.
Wilson, Godfrey (1941–2) *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II*. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
Wilson, Peter J. (1978) *Crab Antics*, 2nd edn. New Haven, CT: Yale University Press.
Wilson, Richard (2001) *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— and Jon Mitchell, eds (2003) *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*. London: Routledge.
Wilson, William J. (1978) *The Declining Significance of Race*. Chicago: University of Chicago Press.
Wimmer, Andreas (2002) *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
Wirth, Louis (1956 [1928]) *The Ghetto*. Chicago: University of Chicago Press.
Wolf, Eric (1964) *Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
—— (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Yelvington, Kevin (1991) 'Ethnicity as practice? A comment on Bentley' *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33 (1), pp. 158–68.
Young, Iris Marion (2004) 'Two concepts of self-determination' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 176–95. Cambridge: Cambridge University Press.
Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. London: SAGE.

المؤلف في سطور

توماس هايلاند إريكسن

* من مواليد أوسلو 1962.
* أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أوسلو.
* لـه ما يقارب الثلاثين مؤلفا، منها: «أماكن صغيرة، قضايا كبيرة» (2010)، و«تاريخ الأنثروبولوجيا» (2001)، و«ما هي الأنثروبولوجيا؟» (2004).

المترجمة في سطور

د. لاهاي عبدالحسين

* من مواليد 1952.
* أستاذة مساعدة في قسم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة بغداد.
* لها عدد من الكتب المؤلفة منها: «أثر التنمية والحرب على النساء في العراق (1968 - 1988)»، و«الملامح الاجتماعية في أعمال عدد مختار من الفلاسفة العرب المسلمين»، و«مصطلحات ونصوص اجتماعية»، و«مقدمة في علم الاجتماع».



هذا الكتاب

العرقية والقومية من السمات الواسعة الانتشار في العالم المعاصـــر، إلى أي مـــدى تكون العرقيـــة نتيجة للاختلافات الثقافية؟ وإلى أي مدى تعتمد في الواقع على الاســـتخدام العملي لتلك الاختلافات وعلى الإيمان بها؟

يوضـــح توماس هايلاند إريكســـن أن العرقية هي جانب ديناميكي ومتحـــول في العلاقات الاجتماعيـــة. وأنها أبعد مـــا تكون عن كونهـــا خاصية ثابتة للجماعـــات، وبالاعتماد على مجموعة واســـعة من الدراسات الكلاسيكية والحديثة، يتنـــاول إريكســـن العلاقة بـــين العرقية والطبقـــة والجندر بطريقة شاملة.

كتاب مهم لطلبة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والموضوعات ذات الصلة. والكتاب، فـــي طبعته الثالثة هذه، يتوجه أيضا إلى المهتمين بفهم الظواهر العرقية فهما جادا، حيث يتناول قضايا مثل حقـــوق الملكية الثقافيـــة، ودور علم الوراثة في الفهم العام لصيرورة الهوية، وتســـويق الهوية وأهمية شبكة الإنترنت في ذلك كله.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 371 - 2

رقم الإيداع (2012/410)